Clásicos y Contemporáneos en Antropología

Etnicidad y estructura social

Roberto Cardoso de Oliveira

Acceso Abierto

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA (1928-2006) nació en Sâo Paulo, Brasil, fue Licenciado en Filosofía y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Sâo Paulo, etnólogo en el Servicio de Protección al Indígena de Brasil, profesor adjunto del Museo Nacional de la Universidad Federal de Rio de Janeiro (MN-UFJR), profesor titular de la Universidad de Brasilia (UB) y la Universidad Estatal de Campinas (Unicamp) y profesor visitante en diversas instituciones del mismo Brasil y de México, Argentina, Francia y Cataluña. Fungió como presidente de la Asociación Brasileña de Antropología (ABA) y de la Asociación Latinoamericana de Antropología, vicepresidente del Consejo Internacional de Filosofía y las Ciencias Humanas de la UNESCO y de la Unión Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas (UIAES), Profesor Emérito de la Unicamp, Doctor Honoris Causa por la UFRJ y la UnB, miembro titular de la Academia Brasileira de Ciências y de la Academy of Sciences for the Developing World. Entre otras distinciones recibió la Gran Cruz de la Orden Nacional al Mérito Científico de Brasil, el International Award for the Promotion of Human Understanding - International Organization for the Elimination of All Forms of Racial Discrimination, el nombramiento Honorary Fellow del Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Sus investigaciones cubrieron varios campos: relaciones interétnicas, identidad étnica, etnicidad, moralidad y epistemología de las ciencias sociales. Entre sus libros están *Urbanização e tribalismo* (ed. en español, 1972), *O índio e o mundo dos brancos* (4a. ed., 1996), *Sobre o pensamento antropológico* (3a. ed., 2003). Fue decidido promotor de la comunicación entre antropologías de distintos países y de la profesionalización de la antropología social en Brasil: creó varios programas de posgrado en antropología y fundó el *Anuario Antropológico* (Brasil).

Roberto Cardoso de Oliveira, 1975

CLÁSICOS Y CONTEMPORÁNEOS EN ANTROPOLOGÍA

ETNICIDAD
Y ESTRUCTURA SOCIAL

Centro de Investigaciones y Estudios
Superiores en Antropología Social
Directora General
Virginia García Acosta

Universidad Autónoma Metropolitana,
Unidad Iztapalapa
Jefe del Departamento de Antropología
Federico Besserer Alatorre

Universidad Iberoamericana
Directora del Departamento
de Ciencias Sociales y Políticas
Carmen Bueno Castellanos

Comisión Académica de Clásicos
y Contemporáneos en Antropología
Carmen Bueno Castellanos
Ricardo Falomir Parker
Virginia García Acosta
Witold Jakorzynski
Roberto Melville
Virginia Molina Ludy
Leonardo Tyrtania

ETNICIDAD
Y ESTRUCTURA SOCIAL

Roberto Cardoso de Oliveira

CIESAS

Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
CIUDAD DE MÉXICO

306
C133e Cardoso de Oliveira, Roberto.
2007 Etnicidad y estructura social / Roberto Cardoso de Oliveira ; traducción de Virginia Molina Ludy y Enrique Lemus Rodríguez. -- México : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social : Universidad Autónoma Metropolitana : Universidad Iberoamericana, 2007.
236 p. : cuadrs. Il. ; 18 cm. -
(Colección Clásicos y Contemporáneos en Antropología)

Título original: Identidade, etnia e estrutura social
Incluye bibliografía.
ISBN 978-968-496-545-9

1. Etnología - México. 2. Etnología - Brasil. 3. Etnicidad. 4. Estructura social. 5. Antropología - México. 6. Antropología -- Brasil. 7. Indios de América - Vida social y costumbres. I. t. II. Molina Ludy, Virginia, trad. III. Lemus Rodríguez, Enrique, trad. IV. Serie

Trads. Virginia Molina Ludy y Enrique Lemus Rodríguez
Primera edición en portugués © 1976 Livraria Pioneira Editores, Brasil
Primera edición en español © 1992 CIESAS, México
Primera edición en Clásicos y Contemporáneos en Antropología
© 2007 Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)
Hidalgo y Matamoros s/n Col. Tlalpan, C.P. 14000, México, D.F.
difusion@ciesas.edu.mx
© 2007 Universidad Autónoma Metropolitana
Prol. Canal de Miramontes 3855, Col ex Hacienda de San Juan de Dios, 14387, México, D.F.
© 2007 Universidad Iberoamericana, A.C.
Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe, 01210, México, D.F.
ISBN 968-496-595-8
ISBN 978-968-496-595-9
Impreso y hecho en México

Imagen de la portada a partir de fotografía de mujeres gaviões en una carrera de toras, II Juegos Tradicionales Indígenas de Pará, agosto de 2005.

Índice

Clásicos y Contemporáneos en Antropología
Presentación de Virginia García Acosta y Roberto Melville 9

La construcción del conocimiento en antropología
Prólogo de Virginia Molina Ludy 17

Etnicidad y estructura social
Roberto Cardoso de Oliveira 29

Prefacio a la edición mexicana 31

Prefacio a la primera edición en portugués 35

1. Identidad étnica, identificación y manipulación 47
2. Un concepto antropológico de la identidad 87
3. Procesos de articulación étnica 111
4. Reconsiderando la etnia 143
5. Identidad y estructura social 183
6. Etnia y estructura de clases 215

Bibliografía 245

Clásicos y Contemporáneos en Antropología

La Antropología es una de las ciencias sociales con una agenda intelectual y académica extremadamente ambiciosa. Su objeto central de estudio es la permanencia y cambio de los fenómenos socioculturales, por ende se ocupa de conocer y analizar a la humanidad entera. Se interesa por cada una de las diferentes vías de evolución de las sociedades humanas, y por identificar las respectivas trayectorias de pueblos y culturas desde las épocas tempranas de la prehistoria hasta el tiempo actual. La diversidad cultural, étnica y social, en y entre las sociedades, se manifiesta en todos los rincones del planeta. Concierne a la Antropología la adaptación humana a variados climas y territorios; fríos, templados y cálidos; húmedos y áridos; planicies y montañas. Le compete tanto el estudio de las sociedades simples como el de las más complejas.

Los antropólogos han contribuido al conocimiento de las variadas formas de subsistencia en pueblos de cazadores y recolectores, de pastores y agricultores; y han procurado explicar los procesos de integración de tales pueblos a las sociedades más complejas en el contexto de la expansión del sistema mundial capitalista. A la Antropología le han interesado las minorías étnicas y las clases populares por igual, pero también las élites gobernantes y las estructuras estatales. Hay especialistas en ramas como la Antropología jurídica, la antropología política, y la antropología económica. El parentesco,

la religión, el lenguaje, y diversas expresiones simbólicas son apreciados objetos de estudio.

Al ocuparse de un universo de objetos sociales y culturales tan vasto, los antropólogos eligieron un acercamiento holístico, es decir, buscan establecer las interrelaciones existentes de tipo causal, funcional o simbólico entre los distintos componentes de las diferentes culturas. El análisis comparativo es una herramienta muy eficaz para identificar diferencias y similitudes entre los casos examinados. El estudio detallado de culturas ágrafas mediante la observación participante, elevó al trabajo de campo en uno de los métodos característicos e ineludibles de la investigación en Antropología. Las etnografías sobre sociedades y culturas son entonces productos que distinguen la producción antropológica.

En consecuencia, ningún libro en particular podría reflejar toda la riqueza de herramientas teóricas y metodológicas que los antropólogos han empleado para el estudio de las culturas y las sociedades humanas. De la misma manera, la diversidad cultural observada por viajeros, misioneros, administradores y en el siglo XX por los profesionales antropólogos en aquellas sociedades humanas con las que se ha tenido contacto, en todo el orbe y a lo largo del curso de la historia, sólo podría quedar consignada en una incontable multitud de libros y artículos. No hay una sola biblioteca que contenga en sus estanterías los frutos de la labor etnológica de esta multitud de autores-escritores. La descripción etnográfica de cada una de las sociedades particulares conocidas no puede evitarse por una aplicación de teorías generales construidas a priori, ni sustituirse por las conclusiones alcanzadas en el estudio de alguna sociedad particular estudiada a profundidad. Y si se quieren alcanzar generalizacio-

nes a partir de estudios empíricos, será necesario que la descripción detallada de una sociedad se conduzca con alguna orientación teórica, mediante la formulación de hipótesis que guíen la recolección de datos y organicen la interpretación de las características generales del fenómeno estudiado en tal o cual sociedad particular.

Por tales razones, una adecuada formación académica de los antropólogos dependerá del acceso a una bibliografía extensa. Los hallazgos y avances del conocimiento antropológico se encuentran dispersos en diversos géneros literarios propios de la disciplina. Hay miles de trabajos monográficos que registran la labor de recopilación de datos empíricos acerca de distintas sociedades dispersas en los cinco continentes. Existen trabajos de corte más comparativo, mientras que otros tienen un propósito más teórico. Sin embargo, las grandes síntesis del conocimiento en una región o área cultural son más escasas, y hay relativamente pocos trabajos que tengan una perspectiva mundial. La composición de la literatura antropológica es pues un indicador de su desarrollo, de su capacidad para formular generalizaciones a partir de estudios específicos y de su comparación espacial y temporal.

A partir de estas reflexiones, compartidas por un grupo de instituciones mexicanas comprometidas con la investigación y la docencia en Antropología, surgió un proyecto que tiene como propósito ofrecer a investigadores y estudiantes, y en general al público de habla hispana, obras claves para el desarrollo del conocimiento sobre las sociedades y culturas humanas. Fue así que se concibió la colección Clásicos y Contemporáneos en Antropología.

Existe una gran cantidad de obras relevantes para el desarrollo de diversas líneas de investigación en Antropología que

nunca fueron traducidas al español. Otras más, que sí lo fueron, dejaron de ser reimpresos o reeditados, y ahora ya no se encuentran en el mercado. Las bibliotecas institucionales de reciente creación no cuentan con todos los libros clásicos de la disciplina y difícilmente los podrían adquirir.

La selección de esta literatura, que podría caracterizarse como "clásica", constituye un asunto controvertido y susceptible de interminables discusiones. Este proyecto editorial con amplia gama de opciones académicas para la publicación de "clásicos", deberá sortear los límites inescapables del financiamiento e intentar satisfacer las preferencias de los lectores. Incluirá también textos contemporáneos que muy probablemente adquirirán con el tiempo el reconocimiento académico correspondiente. Los criterios de selección deberán irse afinando a lo largo del desarrollo del proyecto, a partir tanto del contexto temporal y regional, como de las necesidades culturales más explícitas.

En los grandes polos del pensamiento antropológico, ubicados principalmente en Gran Bretaña, Estados Unidos y Francia, la Antropología se ha construido en múltiples direcciones. En sus bibliotecas se encuentra una gran abundancia de libros y trabajos de investigación sobre casi todas las culturas del mundo, incluyendo una vigorosa producción teórica. Muchas casas editoras recogen y difunden la producción de universidades e institutos de investigación. Por lo que toca a los países que podríamos calificar como periféricos, es posible distinguir a aquellos en los que se ha desarrollado un mayor interés por el desarrollo de la Antropología. En el mundo iberoamericano, países como Argentina, Brasil, Colombia, España, Guatemala, México y Perú pueden considerarse entre los que se han caracterizado por tener una mayor

densidad antropológica. En ellos se fomenta la Antropología con un enfoque circunscrito relativamente a los fenómenos y problemas locales, de suerte que la producción académica se orienta hacia aquellos fenómenos socioculturales más relevantes de cada nación. En cada uno se ha presentado, en diferentes momentos, una influencia dominante de alguno de los centros hegemónicos de producción antropológica. Las preferencias intelectuales del mundo antropológico iberoamericano se reflejan claramente en los acervos de las bibliotecas especializadas en Antropología en cada uno de esos países. Las mejores y más completas bibliotecas han logrado reunir, y proporcionan a sus usuarios, tanto la literatura antropológica representativa de los países hegemónicos como la producción del propio país. Pero la producción de países vecinos, igualmente periféricos, con Antropologías de importancia generalmente está sub-representada en dichas bibliotecas, así como en los programas académicos de las instituciones y universidades respectivas. En los demás países, el desarrollo de la Antropología es relativamente pobre, y aquellos estudios que prevalecen son los del folklore local y la prehistoria.

México se encuentra entre los países con una tradición antropológica vigorosa. Si bien existe un reconocimiento local y mundial de la Antropología mexicana, sus investigadores y estudiantes con frecuencia tienen un conocimiento precario de los desarrollos de otros países de la región con una tradición antropológica importante. La política mexicana de apertura a la inmigración de perseguidos políticos fue propicia para dar lugar a un flujo de ideas y conocimientos antropológicos novedosos y estimulantes, primero con la llegada de inmigrantes provenientes de Europa a raíz de las

vicisitudes de la guerra civil española y de la segunda Guerra Mundial, y luego, en las décadas de 1960 y 1970, con el arribo de contingentes de asilados que huían de las dictaduras surgidas en América del Sur. Estas corrientes migratorias tuvieron un efecto cultural muy importante para el país receptor. Al llegar a México y a las instituciones académicas que les abrieron sus puertas, aquellos universitarios perseguidos rompieron barreras culturales locales y auspiciaron un flujo de nuevas ideas y teorías que fructificaron intelectualmente, no sólo en el campo de la Antropología sino también en muchos otros campos de las ciencias sociales y las humanidades. Lo anterior da cuenta de que el desarrollo de una disciplina se nutre no solamente de la problemática social y cultural nativa, sino también de manera significativa de las corrientes y flujos culturales externos.

La colección de Clásicos y Contemporáneos en Antropología tiene como aspiración y propósito satisfacer no únicamente las necesidades locales y atender las necesidades bibliográficas locales de programas académicos de formación, sino cubrir un espectro más amplio. Las instituciones que impulsan la publicación de libros de Antropología han hecho suya la oportunidad y sugerencia de auspiciar el flujo cruzado de conocimientos antropológicos externos, no solamente aquellos originados en los países hegemónicos, sino también en los países periféricos con una producción antropológica respetable, poco conocida y aplicable a circunstancias análogas en otras latitudes. La colección incluye una composición variada en temas y corrientes teóricas que, esperamos, nutra a las sub-especialidades de la Antropología. Incluye traducciones de aquellos libros que han tenido una reconocida influencia en el desarrollo de la Antropología y

que, sin embargo, no han sido publicados en español anteriormente. Pero también comprende reediciones de obras que se encuentran agotadas, con el objeto de atender la demanda vigente entre los estudiantes de Antropología.

La iniciativa original de esta Colección surgió en 2004, cuando confluyeron los intereses de la Dirección General del CIESAS con la maduración de un proyecto largamente acariciado relacionado con la publicación de libros clásicos de Antropología que se requerían en la docencia e investigación. Se buscó y encontró la colaboración del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, en Iztapalapa y del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana, para llevar adelante esta empresa aportando los recursos humanos y materiales necesarios. Se conformó así, en 2005, una comisión académica plural que definiera los criterios y definiciones necesarias para seleccionar los autores y títulos que se publicarán en los próximos años. Dicha comisión, integrada por profesores-investigadores de las tres instituciones abrazó la idea de añadir a la colección de libros clásicos, aquellos títulos y autores contemporáneos que recientemente han desarrollado nuevas líneas de investigación, tales como los estudios de género, desastres, pluralidad étnica, entre otros. En el futuro muy probablemente otras instituciones se sumen a este esfuerzo. Nuestra meta de poner al alcance de investigadores y estudiantes de Antropología una selección de libros indispensables para su desarrollo académico plural dependerá, en gran medida, de la recepción que los lectores otorguen a éste y los próximos títulos.

Virginia García Acosta y Roberto Melville
CIESAS

La construcción del conocimiento en antropología

La etnicidad es, hoy en día, un elemento central en los lineamientos de los organismos internacionales de desarrollo para la elaboración de políticas públicas. La Organización de las Naciones Unidas y el Banco Mundial, entre otros, consideran la diversidad cultural no solamente como un derecho, sino también como un requisito para lograr un "desarrollo con identidad". El éxito de las políticas multiculturales para lograr su objetivo declarado, que es abatir la inequidad en el acceso a los índices de bienestar, dependerá del papel que asignen a la diferencia cultural como productora de condiciones de desigualdad social.

Cuando los organismos internacionales de desarrollo mencionan la diversidad cultural como un factor de desigualdad, queda claro que se están refiriendo a los sistemas de relaciones sociales en los que la diferencia cultural se utiliza para clasificar jerárquicamente a los grupos, es decir, a las relaciones interétnicas. No obstante, en la puesta en práctica de las políticas públicas multiculturales, el interés principalmente se pone en la cultura y no en las relaciones sociales. Como resultado de este enfoque, las acciones se centran en la difusión del valor de las culturas de los discriminados, como si la desigualdad fuera un producto del desconocimiento mutuo, y no del sistema social interétnico.

Intentar explicar la desigualdad en razón de la diferencia cultural por sí misma, sin considerarla dentro del sistema de

relaciones sociales que la jerarquiza tiene varias consecuencias indeseables: a) avala políticas de deferencia con indiferencia porque recicla las teorías que imputan a los desposeídos la causa de su desposesión al obstinarse en perpetuar una cultura inadecuada a la vida moderna, con la notable diferencia de que ahora se les tolera celebrando el derecho a la diferencia y, b) al resaltar la singularidad de cada grupo cultural fomenta la fragmentación extrema de aquellos a quienes la sociedad dominante ha etiquetado como indígenas. Por el contrario, si las políticas multiculturales en verdad pretenden eliminar las asimetrías sociales que se justifican por la diversidad cultural, resulta indispensable entender que la etnicidad es una forma de clasificación de las relaciones sociales entre grupos que participan en un mismo sistema social.

Etnicidad y estructura social presenta al lector las implicaciones sociales de la etnia, la identidad étnica y la etnicidad. Incluye análisis de caso de relaciones interétnicas tanto entre grupos tribales brasileños de la selva amazónica como entre grupos económicamente dominantes en la ciudad de México, es decir, en grupos con muy diversa situación socioeconómica, formas de organización social y situaciones de contacto interétnico, lo que permite aclarar que la etnicidad no es una relación exclusiva entre las poblaciones indígenas y la sociedad nacional no indígena. El libro recopila un conjunto de ensayos, escritos entre 1971 y 1979, cuando se iniciaba en la antropología la delimitación teórica sobre la etnicidad como objeto de conocimiento. Con su lectura podemos conocer cómo se fueron construyendo las teorías sobre etnia, identidad étnica y etnicidad durante la década, porque en los sucesivos ensayos, Cardoso de Oliveira fue, paulatinamente, delimitando su objeto, precisando el poder explicativo de los

conceptos de etnia, etnicidad, identidad étnica y ampliando el rango de situaciones de relaciones interétnicas a los que se podían aplicar. Los diversos capítulos son aproximaciones sucesivas para la elaboración de nociones construidas tentativamente dentro de teorías específicas, probadas en la investigación directa, y revisadas constantemente a la luz de los nuevos resultados del trabajo de campo, las propuestas teóricas de colegas y la reflexión epistemológica propia. En este sentido, el libro es un producto poco común en la literatura antropológica, porque en él podemos acompañar al autor en el recorrido intelectual por el cual fue construyendo el conocimiento requerido para alcanzar una mejor comprensión de las situaciones que pretendía analizar.

Para el autor, la etnicidad remite al nivel de las representaciones y de las ideologías producidas por las peculiares relaciones sociales entre grupos o segmentos minoritarios y grupos o sociedades dominantes en una sociedad. *Etnicidad y estructura social* inicia con dos ensayos en los que Cardoso de Oliveira busca convertir a la identidad en un objeto de conocimiento de la antropología, hasta 1970 únicamente considerada como tema de interés de la psicología. Tomando como base la definición de grupo étnico como tipo organizativo y la identidad étnica como una identidad contrastante que propuso Barth en *Los grupos étnicos y sus fronteras* (1976) confirmó que un procedimiento adicional para poder contestar la pregunta sobre la persistencia de la identidad étnica en situaciones de cambio sociocultural consiste en separar identidad de cultura, como dos dimensiones empíricas de la realidad indígena que es necesario diferenciar, por lo menos analíticamente, ya que solamente considerándolas como instancias separadas se puede avanzar en su elucidación. El tercer ensayo re-

flexiona sobre la relación entre clase social y etnia y la irreductibilidad de una en la otra, ya que responden a diferentes procesos de articulación social. Dos ensayos más estudian con detalle la consideración de la etnia bajo la lógica de los mecanismos sociales de clasificación, comparando cómo las identidades creadas por los sistemas totémicos operan al interior de un grupo étnico y las identidades étnicas lo hacen en el exterior del grupo, como parte de los sistemas interétnicos. El último capítulo aplica el análisis de la etnicidad a muy diversas situaciones de contacto interétnico en México, lo que permite al lector de este país apreciar la validez de las propuestas previamente desarrolladas respecto a situaciones cercanas.

El interés en dilucidar el poder explicativo de la etnia acompañó a Cardoso de Oliveira toda su vida. Su libro póstumo: *Caminhos da identidade. Ensaios sobre etnicidad y multiculturalismo* (2006) inicia con la pregunta: "¿Qué lleva a un autor a retornar con tanta frecuencia un tema estudiado por él en los inicios de su actividad profesional? ¿Por qué ese tema es tan reiterativo en su producción bibliográfica?" Como él mismo responde en el libro citado, fueron una pregunta derivada de su primer trabajo de campo y su compromiso con el futuro de las poblaciones indígenas los que lo llevaron a continuar su reflexión sobre este objeto de investigación durante más de 40 años, como veremos en seguida.

Cardoso de Oliveira se formó en filosofía y la metodología de la duda sistemática fue un faro que iluminó siempre su trayectoria. Después de licenciarse en filosofía, llegó a la antropología por una invitación que en 1953 le extendió Darcy Ribeiro para colaborar con él en el Servicio de Protección a los Indios (SPI) de Brasil. Su único antecedente en ciencias

sociales eran los cursos que tomó con dos socioantropólogos:[1] el brasileño Florestan Fernandes y el francés Roger Bastide, quienes investigaban las relaciones interraciales entre negros y blancos en Brasil. Ya integrado en el SPI, y antes de realizar su primer trabajo de campo, Cardoso de Oliveira (RCO, como firmaba sus documentos) pasó un año estudiando antropología (Peirano, 1981: 77-78). Además de los culturalistas norteamericanos sugeridos por Darcy Ribeiro, por la influencia de Bastide leyó a los clásicos franceses de la *école française de sociologie,* pero consideraba que las lecturas de la escuela británica de antropología social fueron las que realmente lo formaron como antropólogo (Correa, 1991: 337). Este inicio en la antropología, llegando de la filosofía pura a una etnología indígena enlazada a la práctica indigenista, marcó su interés en dilucidar teóricamente la identidad étnica y las relaciones interétnicas, como parte fundamental de su compromiso con el futuro de las poblaciones indígenas.

La primera investigación de campo de Cardoso de Oliveira fue entre los terêna del Mato Grosso quienes, a diferencia de los grupos amazónicos más estudiados por la etnología brasileña, habían tenido contacto por más de un siglo con la sociedad brasileña no indígena. La teoría culturalista vigente

[1] Podemos caracterizar así a los científicos sociales brasileños de las décadas 1930-1950, cuando la sociología y la antropología compartían no solamente los espacios universitarios, también sus preocupaciones teóricas y el tipo de investigación que realizaban. La no separación disciplinaria de la sociología y la antropología es palpable en el título de una de las obras de Emilio Willens: *Diccionario de etnología y sociología* (Editora Nacional, Sâo Paulo, 1936).

en la década de 1950-1960 suponía que, en contacto con sociedades de cultura compleja tecnológicamente más desarrollada, los integrantes de grupos con culturas simples acabarían perdiendo paulatinamente sus especificidades culturales, en un proceso de asimilación que concluía cuando adoptaban una cultura semejante a la de la sociedad más poderosa y, consecuentemente, perdían su identidad étnica. Entre los terêna, en cambio, Cardoso encontró que el profundo cambio cultural resultado del largo contacto con la población brasileña blanca, en lugar de conducir a un proceso de asimilación como suponía la teoría, no diluía su fuerte identidad indígena. La teoría culturalista no permitía contestar la pregunta que se hizo el autor: ¿por qué los individuos de una etnia, cuyos miembros han pasado por todos los grados del proceso de aculturación, incluso aquellos que viven en la ciudad, siguen identificándose como una etnia indígena? La identificación de una etnia con elementos culturales específicos como sus componentes esenciales dificultaba la comprensión del cambio social y cultural. Para entender la permanencia de la identidad étnica a pesar de los profundos cambios sociales y culturales entre los pueblos indígenas, RCO cambió el foco de análisis, de centrarse en la cultura indígena hacia las relaciones sociales específicas de una situación de contacto interétnico (Cardoso de Oliveira, 1960). El viraje que en este sentido realizó el autor en su primera investigación de campo le permitió identificar el tipo de relaciones interétnicas entre los terêna y la sociedad regional no indígena que explicaban la persistencia de la identidad indígena.

Al concluir su primera investigación de campo abandonó el enfoque culturalista de la antropología y se enfocó en el análisis de los aspectos sociológicos del contacto interétnico.

El enfoque relacional remite a la construcción de categorías sociales que norman la interacción entre los miembros de grupos sociales clasificados como diferentes. Para el análisis de la situación de contacto interétnico Roberto Cardoso propuso la noción de *fricción interétnica* entre "poblaciones dialécticamente unificadas a través de intereses diametralmente opuestos, aunque paradójicamente interdependientes" (1962: 85-90), que sería el equivalente lógico –mas no ontológico– de lo que los sociólogos llaman lucha de clases. Las relaciones entre esas poblaciones van más allá de la cooperación, la competencia y el conflicto entre sociedades; se trata de una oposición de los sistemas societarios en interacción, que pasan a constituir subsistemas de uno más inclusivo que se puede llamar *sistema interétnico*. Y, para realizar un diagnóstico e intentar un pronóstico de la situación de contacto interétnico, lo que corresponde al investigador es analizar la estructura y la dinámica de dicho sistema. Con la noción de fricción interétnica RCO aproximó la tradición filosófica marxista a su vocación etnológica y propuso un enfoque dialéctico, que pone el interés en las relaciones de conflicto en los sistemas interétnicos; por lo mismo, se distanció del paradigma funcionalista, que resalta el equilibrio entre los sistemas interculturales. Aunque ambos enfoques construyen su objeto de conocimiento sobre el mismo objeto empírico (la articulación entre grupos étnicos), lo hacen de forma diversa: el primero investigando el conflicto y las representaciones del disenso; y el segundo el equilibrio y el consenso (Cardoso de Oliveira, 1983: 12).

No obstante que abandonó el Servicio de Protección a los Indios para ingresar a la academia, Cardoso de Oliveira continuó relacionado con el ámbito indigenista de su país.

Fue miembro del Consejo Director de la Fundación Nacional del Indio (Funai), la institución que sustituyó al SPI como encargado de la política indigenista hasta 1970 y, posteriormente, como presidente de la Asociación Brasileña de Antropólogos (ABA), entre 1984 y 1986 promovió el apoyo de la asociación al movimiento indígena y a su lucha por lograr cambios fundamentales en la Funai. Con estos antecedentes se definía como "observador no desinteresado del movimiento indígena en Brasil", y ese mismo compromiso explica su interés en continuar probando y afinando un objeto de estudio con la precisión epistemológica que requiere ser partícipe de la política que le concierne.

Con ese objetivo, Cardoso programó sus siguientes trabajos y elaboró programas de investigación en los que participaron colegas y estudiantes, fortaleciendo los datos que le ayudarían a replantear constantemente la validez de las interpretaciones teóricas que estaba construyendo. En *A Sociologia do Brasil Indígena* (1972), Cardoso de Oliveira propuso que los antropólogos también deberían dirigir su atención sobre sí mismos, es decir, sobre la sociedad nacional con la que entran en relación los indígenas, no como individuos, sino como las categorías sociales de indio y "nacional" no indio, e intentar aprehender el nexo del sistema interétnico investigado, los principios que lo gobiernan y las bases que lo sustentan. Para él quedaba claro que, para la política indigenista, el foco de análisis debería ser ya no el patrimonio cultural de los grupos indígenas considerados como sociedades aisladas, sino las relaciones sociales en el sistema interétnico, que son las que producen las identidades étnicas en forma independiente respecto al cambio cultural.

Entre las reflexiones que preocuparon a Cardoso de Oliveira en los últimos años resalta la cuestión de la ética (1993) y la moral del reconocimiento de las identidades diferenciadas, con especial interés en las identidades étnicas (2006). En los años transcurridos entre 1979 y 2006 se habían producido varios cambios con respecto a las identidades en general y a las identidades étnicas en particular. Respecto a estas últimas, empezaron a ser visibles los movimientos indígenas en América Latina; en Brasil, en particular, los liderazgos indígenas empezaron a traspasar las fronteras entre los diversos pueblos, logrando ampliar su esfera de acción y para ello reivindicaron el término "indio", como forma de identificación de una nueva categoría que abarcaba a individuos de etnias muy diversas, con fines de unión para la movilización política. Esta valoración de una identidad antes alienadora nos recuerda que la identidad étnica no es un estado, sino un proceso.

En la movilización política indígena, la cultura tradicional aporta una base visible para la conformación de la identidad étnica. Esta nueva realidad demandaba nuevas reflexiones teóricas que Cardoso asumió, revisando nuevamente la relación entre cultura e identidad étnica. Aunque mantuvo la convicción de que ambas dimensiones debían ser separadas –al menos para fines de análisis– amplió su visión de la relación entre ambas. La cultura, escribió, juega un papel importante en la identidad étnica, tanto como configuradora diacrítica de esa identidad como en la dimensión de los valores y las concepciones sobre nosotros y los otros expresadas en formulaciones discursivas, pero esto no significa que la relación entre ambas dimensiones sea de causalidad; más bien,

es una relación de implicación. Por lo tanto, las relaciones entre ambas dimensiones no deben ser supuestas, sino que deben ser determinadas empíricamente. No obstante, la variable cultural, considerando cultura en su acepción simbólica –como el "entramado de significados" de la que habla Geertz– no puede dejarse de lado en el estudio de las relaciones identitarias, especialmente en cuanto expresa tanto los valores como los horizontes nativos de percepción que sustentan la lucha por la ciudadanía, la búsqueda del respeto a sus valores y a sus formas de ver el mundo (Cardoso de Oliveira, 2006: 35-37 y 53). Los aportes de RCO al análisis de la identidad étnica y la etnicidad son –como él mismo propone– un enfoque más, que no pretende ser el único válido. Para el lector mexicano esta vía alterna resulta muy sugerente, porque proviene de una antropología que, como la nuestra, privilegia como objeto de estudio los grandes problemas sociales del país del investigador. En las antropologías latinoamericanas encontramos similitud en una gran cantidad de temas descritos y analizados por los colegas de otras partes del subcontinente, aunque bajo estilos propios, que reflejan las diversas influencias que las antropologías centrales ejercieron en ellas (sobre la noción de "estilos de antropología", ver Cardoso de Oliveira y Ruben, 1995). Conocer cómo problematizan, describen y analizan los colegas de otros países latinoamericanos una realidad muy semejante a la nuestra enriquece la forma en que tratamos de entender nuestra propia realidad.

El último capítulo de *Etnicidad y estructura social* es un claro ejemplo de la sinergia que la discusión conjunta de problemas similares puede producir al combinar los enfoques predominantes en dos países periféricos en la producción

antropológica, en este caso, México y Brasil. Entre 1965 y 1993 fue muy cercana la relación entre antropólogos de México y Brasil. Hubo intercambios de profesores y estudiantes, así como direcciones colectivas de proyectos de investigación. Los promotores centrales de esta relación fueron Guillermo Bonfil Batalla, por México, y Darcy Ribeiro y Roberto Cardoso de Oliveira por Brasil, lo que explica que un tema pivilegiado en estos intercambios fuera el de las relaciones interétnicas, el mismo del libro que ahora presentamos. Esta presentación fue también beneficiada con la colaboración y los comentarios críticos de un colega y amigo brasileño, Guilhermo Raul Ruben, de la Universidad Estatal de Campinas.

El 29 de junio de 2006, CIESAS se comunicó con el doctor Roberto Cardoso de Oliveira para solicitarle el permiso para reimprimir *Etnicidad y estructura social* en la Colección Clásicos y Contemporáneos en Antropología, a lo que accedió inmediatamente. Con gran tristeza, menos de un mes después supimos de su fallecimiento en Brasilia, el 21 de julio del mismo año. Sirva este relanzamiento de su obra como homenaje a un gran antropólogo.

*Virginia Molina Ludy**

* Etnóloga (ENAH, 1974) y Doctora en Antropología (CIESAS, 1993); como profesora e investigadora del CIESAS a partir de 1993 ha contribuido al conocimiento de la condición social de las poblaciones indígenas en los centros urbanos.

Bibliografía citada

Barth, Fredrik (comp.)

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, FCE, México.

Cardoso de Oliveira, Roberto

1960 *O processo de asimilaçâo dos terêna,* serie Livros I, Ediçâo Museo Nacional, Río de Janeiro.

1962 "Estudo de Áreas de Fricçâo interétnica no Brasil", en *América Latina*, año V, núm. 3, julio-septiembre, Rio de Janeiro, pp. 85-90.

1972 *A Sociologia do Brasil Indígena*, Biblioteca Tempo Brasileiro, núm. 31, Editora da USP, Rio de Janeiro.

1983 *Enigmas e soluções. Exercícios de Etnologia e de Crítica*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro; Edições Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.

1993 "Un nuevo modelo de relaciones interétnicas en el Brasil", en Guillermo Bonfil Batalla (comp.) *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales* (col. Pensar la cultura) Conaculta, México.

2006 *Caminhos da identidade. Ensaios sobre etnicidad y multiculturalismo*, Editora UNESP, São Paulo; Paralelo 15, Brasilia.

Cardoso de O., Roberto y Guilhermo Raul Ruben (orgs.)

1995 *Estilos de antropologia,* Editora da Unicamp, Campinas, Brasil.

Correa, Mariza

1991 "An Interview with Roberto Cardoso de Oliveira", en *Current Anthropology*, vol. 32, núm. 3, pp. 335-343.

Peirano, Mariza

1981 *The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case*. tesis doctoral, Harvard University Press, Massachusetts.

ETNICIDAD
Y ESTRUCTURA SOCIAL

Roberto Cardoso de Oliveira

Prefacio a la edición mexicana

Este conjunto de ensayos es resultado del trabajo de investigación y reflexión que realicé a lo largo de la década de los setenta. En ese periodo desarrollé el análisis de las relaciones entre distintas etnias en contacto, observadas la mayoría en Brasil y algunas en México, en un intento de explorar la dimensión de sus representaciones y de las ideologías étnicas subyacentes. Intentaba enriquecer el enfoque elaborado en mis estudios de los años sesenta respecto a la "fricción interétnica"; en esa década procuré deslindar las modalidades de organización social y política que emergen de la confrontación entre indígenas y no-indígenas en el territorio brasileño. Por ello, del enfoque relativo a las relaciones sociales pasé a dar preferencia a su nivel de representación. Espero estén justificadas las razones de este "giro ideológico" –de las relaciones interétnicas hacia el fenómeno de la identidad étnica, vista como representación y centrada en el núcleo de ideologías étnicas– por el cuerpo de los capítulos que conforman esta obra.

Los dos capítulos añadidos a esta edición: "Identidad y estructura social" y "Etnia y estructura de clases", fueron escritos, respectivamente, en 1978 y 1979, destinados a públicos y eventos diversos. El primero es el texto de una conferencia presentada en la Academia Brasileña de Ciencia, en Río de Janeiro, durante un seminario organizado para conmemorar los diez años del Programa de Posgrado en Antro-

pología Social en el Museo Nacional-Universidad Federal de Río de Janeiro, y posteriormente fue publicado en el *Anuario Antropológico* núm. 78 (1980: 243-263); el segundo, publicado en el *Anuario Antropológico* núm. 79 (1981: 57-78) bajo el título de "Etnia e estrutura de classes: A propósito da identidade e da etnicidade no México", fue el resultado de mi permanencia de algunos meses en la ciudad de México, donde pude disfrutar de la convivencia con un excelente grupo de estudiantes de doctorado del Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CISINAH, actualmente CIESAS) y con varios colegas, profesores e investigadores de dicha institución, a quienes debo todo lo que pude aprender sobre el tema de la etnicidad en México. Sus nombres y merecidos agradecimientos se encuentran registrados en una nota del capítulo correspondiente

Debo añadir una pequeña aclaración respecto al título de la edición mexicana: en lugar del título original, *Identidade, Etnia e Estrutura Social,* decidí utilizar uno más sucinto, *Etnicidad y estructura social,* que acoge el término (y el concepto, por consiguiente) etnicidad, que hoy en día se encuentra plenamente incorporado a la literatura antropológica dedicada a los estudios étnicos. Más que el término en sí, el concepto se nos presenta como un útil instrumento que da cuenta de la realidad de las relaciones y de sus representaciones observables en contextos marcados por la presencia de etnias insertas en sociedades anfitrionas, con lo que se reconoce que la etnicidad, como tema de investigación antropológica se ha consolidado en estos últimos 15 años de modo casi emblemático, pasando a designar un conjunto de intereses teóricos y prácticos de quienes estudian los sistemas interétnicos y se preocupan en especial por el destino de las etnias sociológicamente minoritarias.

Esta edición no estaría a disposición de los lectores de no ser por la iniciativa de la doctora Teresa Rojas Rabiela, directora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), quien me honró con su invitación para publicar el presente volumen en la Colección Miguel Othón de Mendizábal de Ediciones de la Casa Chata, sello editorial del centro, lo que me produjo una muy grata impresión por su prueba de confianza en que este libro puede interesar al lector mexicano. Mención aparte merece la antropóloga Virginia Molina, cuyo incentivo para la organización de esta edición ampliada, a la par de su colaboración en el trabajo de traducción y supervisión editorial, hicieron posible la presente versión al español. Su familiaridad con mis ideas y con la lengua portuguesa, fruto de su estadía en la Universidad de Brasilia, donde prosiguió sus estudios de posgrado en la época en que quien esto escribe ocupaba el cargo de profesor titular en antropología, contribuyó a dar a su participación en los procedimientos editoriales no sólo un carácter de competencia técnica, sino también un clima de amistad que nos animó en nuestra constante correspondencia durante los meses que antecedieron a esta publicación. Aquí manifiesto mi admiración y agradecimiento. Naturalmente, extiendo mi gratitud a todo el equipo que estuvo involucrado en la labor editorial.

Sâo Paulo, 11 de mayo de 1991
Roberto Cardoso de Oliveira

Prefacio a la primera edición en portugués

La publicación de los ensayos que forman este libro fue motivada por la idea de que podrían tener alguna utilidad para el lector interesado en ese campo de las ciencias sociales, en cierto modo ambiguo, y compartido –o mejor dicho, disputado– por diferentes disciplinas académicas como la antropología, la sociología y la psicología, todas ellas empeñadas en aportar su propio enfoque para alcanzar una explicación adecuada de las relaciones interétnicas y sus repercusiones en el individuo y en la sociedad. Sin querer asumir una posición que semeje una disputa, incluso de índole académica, las ideas que aquí se desarrollan reflejan –y el lector fácilmente se dará cuenta de ello– una postura teórica que, si bien posee una deuda indiscutible con las aportaciones hechas a la antropología social por estructuralistas de diversas tendencias, no por eso se define como una modalidad de la antropología estructuralista. Y no se trata sólo de evadir las etiquetas.

El alcance de la aclaración es mucho más amplio. Se trata de justificar la elección de una vía determinada –y no de otra u otras– para explicar un fenómeno social extremadamente complejo, que posee al menos tres aspectos: uno relativo a la identidad, cuyo dominio es el ideológico; otro relativo al grupo social, cuyo dominio es la organización; y el último, relativo a la articulación social, cuyo dominio es el proceso (de relaciones sociales) que tiene lugar en una formación social dada. Agréguese el "dato" étnico a cada uno de esos aspec-

tos y obtendremos la *identidad étnica,* el *grupo étnico* y el *proceso de articulación étnica* como las dimensiones más estratégicas en el fenómeno de las relaciones interétnicas, cuya exploración analítica se pretende realizar aquí. La naturaleza "clasificadora" de la etnia *particulariza* esos tres dominios de lo social, dotándolos de una dinámica especial susceptible de comprensión histórica y estructural.

El intento que realicé en los años sesenta de entender las relaciones interétnicas que se daban en Brasil se caracterizó por asumir una posición metodológica, según la cual, para la comprensión de la realidad actual no era posible evitar la utilización simultánea de una perspectiva histórica, indispensable para explicar un fenómeno extremadamente dinámico, acelerador del *tiempo* de las sociedades indígenas, para integrarlas irreversiblemente a la historia de nuestro país, es decir, de la sociedad global, cuya expansión en el pasado se dio –y se sigue dando– a costa de la invasión de los territorios tribales.

Los estudios relativos a los terêna del sur de Mato Grosso y a los tükúna del alto río Solimões, en el Amazonas, pretendieron combinar la observación a nivel sincrónico con la reconstrucción a nivel diacrónico, buscando elaborar una explicación de las relaciones interétnicas no prejuiciadas por una visión unilateral, ya fuese por una elección equívoca del relato histórico o la historiografía como *la* modalidad absoluta del conocimiento de la realidad social, ya por una elección igualmente errónea del dato observable y contemporáneo al investigador como *el* material exclusivo sobre el cual sería legítimo realizar interpretaciones. Aun cuando no afirmo que lo que se pretendía se alcanzó totalmente, lo cierto es que tanto en *O processo de asimilaçâo dos terêna* (1960) y en *Urbanizaçâo e tribalismo: A Integraçâo dos índios terêna numa sociedade de classes*

(1968), como en *O índio e o mundo dos brancos: a situaçâo dos tükúna do Alto Solimões* (1964), la combinación de la observación con la reconstrucción está presente, aunque de manera desigual si consideramos cada libro *per se:* en ningún momento se dejó de tomar en cuenta que las relaciones interétnicas no podrían ser comprendidas más que en términos de su desarrollo, al mismo tiempo que tampoco se podría dejar de lado –en un plano más alto de abstracción– el carácter sistémico de tales relaciones, eligiéndose el sistema interétnico como el foco privilegiado de análisis. Es en este sentido en el que se debe entender la elaboración de la noción de "fricción interétnica" (en 1962) y del "modelo del potencial de integración" (en 1967), como medios que nos permiten instrumentar la investigación de las relaciones interétnicas y de las formas en que se manifiestan en Brasil.

En aquel periodo se procuró estudiar los fenómenos étnicos sistemáticamente en el nivel de las relaciones sociales, tomándolas como la instancia sustantiva del análisis para, por medio de ellas, comprender y explicar el contacto entre indios y blancos en el Brasil moderno. Hablando de manera rigurosa, los trabajos escritos en esa década siguen muy de cerca –tomando en cuenta las innegables diferencias– a los de Darcy Ribeiro, especialmente los que se encuentran en el libro *Os índios e a civilizaçâo: A integraçâo das populaçôes indígenas no Brasil moderno* (1970). Evidentemente, no es éste el lugar adecuado para señalar las diferencias mencionadas, algunas sugeridas en la introducción a mi obra *A sociologia do Brasil indígena* (1972: 14, n. 5) donde reconocí igualmente la importancia de la obra de Darcy Ribeiro en el camino hasta ese entonces recorrido. Es importante señalar en este prefacio una convergencia que se dio no sólo en el plano temático, a

saber, la búsqueda de una explicación sobre el contacto entre poblaciones de carne y hueso –y no solamente entre culturas–, como también en el plano de la práctica indigenista, es decir, en el interés de diagnosticar situaciones de contacto interétnico, cuyo carácter crítico exigía una acción del Estado en favor de los grupos indígenas. Se intentaba, de esa manera, hacer compatibles la preocupación teórica con el compromiso tácito de luchar en favor de la supervivencia y el bienestar de las poblaciones que eran los objetos de investigación científica. En ese sentido, la obra etnológica de Darcy Ribeiro fue ejemplar e inspiró la gran mayoría de los trabajos –libros, artículos o comunicaciones– sobre indios y blancos producidos por todos aquellos que, entre nosotros, estuvimos inclinados hacia el Brasil indígena.

Pero si el estudio de las relaciones interétnicas parecía marchar de manera satisfactoria, en la medida en que la noción de fricción interétnica apuntaba hacia los aspectos conflictivos de dichas relaciones, dirigiendo el análisis hacia la dinámica del contacto interétnico, muchas cuestiones de extrema relevancia no habían sido respondidas, puesto que –como hoy se puede ver– no se estaba dando una atención más sistemática a las representaciones e ideologías engendradas por aquellas relaciones, condicionadas por el sistema interétnico. Parecía tratarse de una pequeña desviación teórica que, dando privilegio a las relaciones sociales (lo que todavía me parece perfectamente correcto), dejaba de preocuparse por el nivel ideológico, en el cual son representados los grupos étnicos y las relaciones. Cuando en 1967 afirmé que la *fricción interétnica* debería ser entendida como el "equivalente lógico (pero no ontológico) de lo que los sociólogos denominan lucha de clases", estaba remitiendo al lector a una tradición dialéctica de las ciencias

sociales que, apenas en aquella época, a través de los trabajos de Althusser, Balibar y Poulantzas, entre otros de los llamados neomarxistas, estaba empezando a dejar de limitarse a los estudios de infraestructura para otorgar una mayor atención a la superestructura, prácticamente descalificada como un objeto sustantivo de investigación teórica después del joven Marx de *La ideología alemana*. Tal recuperación de las "ideologías" como tema de un mayor interés para aquellos autores, al lado del gran impulso dado a la consideración de los fenómenos de superestructura a partir de 1962, con la publicación de *Le totemisme aujord'hui* y *La pensée sauvage* de Lévi-Strauss, llamó mi atención hacia la inviabilidad de una explicación de las relaciones (sociales) interétnicas, tomadas como un "hecho social total", sin una comprensión –o al menos un intento en ese sentido– de la dimensión ideológica de aquellas relaciones, es decir, sus propias representaciones. La literatura teórica se encontraba ahí: de Marx a Poulantzas, de Mauss a Lévi-Strauss, de Weber a Bourdieu, como para estimular una lectura crítica de los funcionalistas y empiristas anglosajones, cuyos trabajos de campo o sus trabajos analíticos (muchos de la más alta calidad) no siempre fueron o son leídos de la manera debida por aquellos sociólogos o antropólogos que adoptan posturas teóricas divergentes. Destacan, fuera de esa óptica preconcebida, unos pocos autores tales como el Godelier de *Horizon, trajets marxistes en anthropologie* (1973), un profundo y cuidadoso lector de la mejor literatura anglosajona, desde los funcionalistas clásicos y modernos hasta los ecólogos culturales y neo-evolucionistas, no raramente censurados por Godelier con el epíteto, muchas veces irónico, de "materialistas ingenuos" –de los cuales no se alejan mucho ciertos marxistas, como Terray en su *Le marxisme devant les societés primitives* (1968).

El haber retornado, en 1971, el concepto de *identidad étnica*, que utilicé por primera vez en 1960 en *O processo de assimilaçâo dos terêna,* debe ser comprendido dentro de esa línea de preocupaciones. Gracias a una beca posdoctoral que me fue otorgada por la Fundación Ford, y al magnífico acogimiento que el Department of Social Relations de la Universidad de Harvard me proporcionó de enero a diciembre de 1971, admitiéndome como *Research Associate,* pude iniciar un programa de investigación en torno a la identidad étnica y su naturaleza ideológica, del cual resultó el ensayo "Identidad étnica, identificación y manipulación" publicado en *América Indígena* (vol. XXXI, núm. 4, 1971: 923-953), que ahora se incluye en este libro con algunas reformulaciones. Mientras que en 1960 la identidad étnica exhibía un contenido netamente psicológico, como instancia irreductible a las transformaciones culturales determinadas por el proceso de aculturación o, en otras palabras, la identidad étnica se afirmaba por su persistencia a través del proceso de cambio cultural, marcando su continuidad no importa qué tan aculturado estuviera el grupo indígena bajo estudio (como lo ilustran los terêna de la ciudad), ahora me parecía que la constatación de tal persistencia de la identidad no era del todo suficiente, pues necesitaba una explicación a partir de un preliminar: ¿qué es la identidad étnica? La pista más segura me fue dada por el conjunto de estudios publicado en *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* (1969), coordinado por Fredrik Barth, obra que reflejaba una línea de investigación caracterizada por la gran afinidad hacia nuestro proyecto "Estudio de las áreas de fricción interétnica en Brasil", iniciado años antes (1962) y patrocinado por el Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales

(UNESCO), cuyo punto de partida era la crítica a cualquier culturalismo, particularmente las teorías de aculturación, en la medida en que escamoteaban el fenómeno mismo de las relaciones interétnicas. Barth, específicamente en su introducción a la obra, da un tratamiento privilegiado al nivel de las relaciones sociales (o de la "organización social") como la *base* sobre la cual se habría de inquirir al respecto de un grupo étnico y su identidad. Se me reveló qué tan próximo estaba yo de nuestros colegas escandinavos, como Siverts, Eidheim, Haaland y Barth, entre otros, también presentes en la mencionada recopilación.

Es cierto, sin embargo, que mi preocupación sobre los fenómenos relativos a la superestructura no se agotaba, ni en los años sesenta, con la identidad étnica, considerada como un fenómeno irreductible al proceso de aculturación. En *O índio e o mundo dos brancos,* a falta de una orientación más segura que me condujera a un estudio más minucioso de la identidad tükúna y del sistema de representaciones subyacente, me limité a un tratamiento fenomenológico, describiendo las identidades del tükúna y del "caboclo" como "hechos de conciencia". Se verificaba de ese modo, tanto en relación a los terêna como a los tükúna –las dos grandes poblaciones indígenas que tuve la oportunidad de investigar en la época–, la imposición de la identidad étnica, mal o insuficientemente formulada, como objeto de creciente relevancia para la cabal comprensión de las relaciones entre indios y blancos. Fue por eso que mi ensayo de 1971 me fue fundamental, como un ejercicio de reflexión sobre un objeto carente de formulación teórica. Los siguientes ensayos, todos escritos ya en el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Brasilia, fueron elaborados con ese espíritu de alcanzar, por medio de aproximaciones sucesi-

vas, el objeto, que, es necesario subrayar, no se agota en la identidad étnica, sino que la trasciende, focalizando el contexto generador de dicha identidad: el sistema interético.

De esta forma, si *Um conceito antropológico da identidade,* escrito a fines de 1973 –y aquí incluido– procura dar seguimiento a mis intentos de establecer a la identidad étnica como un fenómeno comprensible al nivel ideológico, el siguiente ensayo, *Processos de articulaçâo étnica* (1974) –también en este volumen– procura mostrar precisamente el contexto social y los distintos procesos de articulación que le son inherentes, como campo de un indispensable desbrozamiento por parte de la antropología social. El ensayo de 1973, redactado originalmente para una revista de psicología *(Alter . Jornal de Estudos Psicodinámicos),* presta especial atención a la contribución de la psicología y el psicoanálisis a nuestros estudios, pero no por eso se desvía de una propuesta antropológica sobre la cuestión de la identidad; mientras que el ensayo de 1974, elaborado para la primera reunión del Grupo de Trabajo sobre Procesos de Articulación Social, realizado en Buenos Aires en julio de dicho año, bajo el patrocinio del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) tuvo como objetivo –a la luz de datos referentes a las relaciones interétnicas en Brasil– dialogar con colegas familiarizados con otras realidades, particularmente la argentina y la boliviana, tanto como con otras formas de articulación, además de la interétnica, como lo son la interclase, la interregional y la rural-urbana. Obviamente, no se pretendió resolver ningún problema propuesto por los procesos de articulación social, sino plantear algunas cuestiones como la de la relación entre clase social y etnia, con la intención de llamar la atención sobre el hecho de la irreductibilidad de una a otra, aun cuando las aparien-

cias pudieran indicar lo contrario; clase y etnia se interpenetran, sometidas a procesos diferentes de articulación social, pudiendo inclusive –sobre todo la etnia– quedar encubierta, invisible a nuestros ojos, pero capaz de ser igualmente activada en contextos específicos y en situaciones determinadas.

A menos que la confundamos con *grupo* (étnico), la etnia es un "clasificador" que opera en el interior del sistema interétnico y a nivel ideológico, como producto de las representaciones colectivas polarizadas por grupos sociales en oposición, latente o manifiesta. Tales grupos son étnicos en la medida en que se definen o se identifican valiéndose de símbolos culturales, "raciales" o religiosos. El carácter étnico de un grupo social tiende a ser fuertemente determinante, como ocurre en las áreas de fricción interétnica del Alto Solimões (tükúna) o del Medio Tocantins (surui, gaviões y krahô) –como lo demuestran Laraia y Da Matta 1967 o Melatti 1967, por ejemplo–, o puede ser un "sobredeterminador" como en el caso de los terêna citadinos del sur de Mato Grosso o los potiguara de la Bahia da Traiçâo en el Rio Grande do Norte, de quienes habla Amorim 1970; en este último caso, aunque campesino y, por lo tanto, elemento de una clase social, el potiguara manipula su identidad indígena (evocándola cuando le conviene), o bien la manipulan elementos externos, estigmatizándola en situaciones concretas de competencia y conflicto. Si no ¿qué es lo que ocurre cuando un obrero negro, por ejemplo, evoca su "negritud", o, a causa de su color, es estigmatizado por otros? A pesar de su condición de clase y, eventualmente, una conciencia de clase, existe una inequívoca identidad étnica operando, sea al nivel del comportamiento, o en el del discurso. Por lo tanto, me pareció que debería intentar reflexionar un poco más sobre los procesos

de articulación étnica, transponiéndolos hacia un plano de mayor abstracción, toda vez que sería de poca utilidad para el estudio mantenerlos restringidos a los sistemas interétnicos en aquellas formas que se manifiestan en Brasil, en relación específica a la conjunción entre indios y blancos. Por eso escribí el capítulo "Reconsiderando la etnia", con el fin de definir el campo semántico de la etnia, construyéndola como un objeto sustantivo de investigación científica. Si la etnia o el sistema interétnico es un clasificador, *mutatis mutandi,* a la manera de un sistema totémico, igualmente clasificador, ella debe trascender la realidad indígena propiamente dicha para *clasificar* a cuantos, aborígenes o no, estén en situación de minoría étnica.

La definición del campo semántico de la etnia, aun cuando bastante exploratoria, nos remite al establecimiento de un puente entre la "antropología de las relaciones interétnicas" y la "sociología de las relaciones raciales" (particularmente a los estudios de las relaciones entre blancos y negros), como lazo de unión de estudios referentes a cualesquiera minorías "raciales", nacionales o religiosas que, de algún modo, construyan sus identidades contrastantemente con la ayuda de símbolos étnicos. Creer que la "cuestión racial" del negro, por ejemplo, se reduce a un problema de clase social, es simplificar de manera excesiva, con lo cual se corre el riesgo de oscurecer la inteligibilidad de las relaciones entre negros y blancos y tropezar con la perogrullada de que la estructura de clase condiciona, de alguna manera, el estigma étnico o racial. Por otro lado, pensar que lo específico en la situación del negro –o de cualquier minoría– sea de tal orden que dispense la consideración comparativa con otros casos de relaciones interétnicas es empobrecer injustificadamente el campo de referencia empírica y, por supuesto, las posibilidades

de construcción de modelos más inclusivos y la elaboración de teorías de mayor alcance, evidentemente más fecundas para el desarrollo de la investigación científica que las infalibles *middle range theories*. Una mayor colaboración entre aquellos que investigan las relaciones interétnicas en Brasil, sean éstas entre indios y blancos, blancos y negros, o nacionales e inmigrantes que se encuentren en situación minoritaria, me parece sumamente deseable para alcanzar un estado más satisfactorio sobre la dinámica de las relaciones interétnicas en Brasil y, además, alcanzar una mejor explicación de nosotros mismos –como miembros de la sociedad nacional– revelados en los *otros,* muchas veces desenmascarados como "hombres cordiales", pero portadores de ideologías mistificadoras de la realidad interétnica –o, si se quiere, "racial"– entre nosotros. Conocernos a nosotros mismos en los otros, a nuestra sociedad –en confrontación con otras–, penetrando en los intersticios de los sistemas sociales en oposición, captando, por lo tanto, los momentos más críticos de dichos sistemas, se me figura que es el objetivo de cualquier ciencia del hombre que ambicione ser algo más que una mera técnica de diagnóstico y de intervención en el *otro*. Conocernos a través del conocimiento de otros implica relativizarnos y, de esa manera, minar todo el etnocentrismo, sobre el cual se fundamentan la incomprensión y la intolerancia.

Identidad, etnia y estructura social, que hoy llega al público gracias a la confianza depositada en mí por la Livraria Pioneira Editora, es el resultado de la cooperación de muchas personas y diversas instituciones, a las cuales quiero refrendar mi gratitud: a David Maybury-Lewis, profesor de la Universidad de Harvard, por haberme invitado a una estadía en esta universidad, donde, como ya mencioné, tuve la oportunidad de elaborar lo que posterior-

mente llegaría a ser el primer capítulo de este libro; a la antropóloga Esther Hermitte, del Instituto Di Tella, de Buenos Aires, cuya invitación a participar en el Grupo de Trabajo sobre Procesos de Articulación Social, del cual es coordinadora, motivó la redacción de lo que vino a convertirse en el tercer capítulo; a la psicóloga Jansen de Souza Mello, redactora de la revista *Alter,* por la invitación que me hizo para escribir el ensayo que resultaría el segundo capítulo de esta obra; a mis colegas del Departamento de Ciencias Sociales y a los alumnos del Programa de Posgrado en Antropología Social –particularmente a los que participaron en el curso-seminario Análisis de Sistemas Interétnicos– por la convivencia intelectual, sumamente estimulante, que se puede disfrutar en la Universidad de Brasilia. Naturalmente, un libro constituido por trabajos redactados en diferentes ocasiones y destinados a lectores diversos, aun cuando guarde unidad y secuencia, como se intentó señalar en este prefacio, no puede escapar a la repetición de argumentos y reflexiones, que resultan de la estructura autónoma de cada ensayo. Consideré que era mejor no intentar eliminar tales repeticiones para evitar caer en la tentación de alterar los ensayos originales, con riesgo de privarlos de su carácter exploratorio, y en cierto modo circunstancial, que me gustaría mantener. A este respecto, ruego al lector sea tolerante y comprensivo. Por lo demás, me limité a corregir sólo algunas cuestiones de forma y otras pocas de contenido, con el deseo de que se pueda presentar lo que actualmente pienso sobre la temática central del libro. Finalmente, cabe agradecer a la Fundación Ford, al Consejo de Investigación y Enseñanza para Graduados de la Universidad Federal de Río de Janeiro y a la Universidad de Brasilia, instituciones que en diversas ocasiones apoyaron mis trabajos.

RCO, Brasilia, 11 de julio de 1975

1. Identidad étnica, identificación y manipulación

Introducción

Quizás uno de los fenómenos más comunes en el mundo moderno sea el contacto interétnico, entendiéndose por ello las relaciones que se dan entre individuos y grupos de diversas procedencias "nacionales", "raciales" o "culturales". Es un hecho bien conocido que la expansión de las así llamadas *civilizaciones* y el encogimiento del mundo gracias a los modernos medios de transporte posibilitaron dichos contactos. En este sentido, parafraseando la conocida afirmación cartesiana, podríamos decir que aquello que está mejor distribuido en el mundo, aun por encima del "sentido común", ¡es la identificación interétnica! Este ensayo pretende discutir el concepto de identidad étnica, describiendo algunas de las modalidades de su constitución y examinando posibles explicaciones para, finalmente, sugerirlo como relevante para la investigación de las relaciones interétnicas. Sin embargo, la investigación de esta temática estará precedida por esclarecimientos sobre los conceptos de etnia y de grupo étnico, para así poder justificar la inclusión de la identidad étnica como el centro de nuestras reflexiones.

El concepto de grupo étnico

Para tratar de manera sucinta y comprehensiva este tema, parece oportuno partir de la crítica que Fredrik Barth (1969)

formulara al concepto de grupo étnico como "unidad portadora de cultura", para concebirlo como un *organizational type*. Barth toma como punto de partida una definición "consensuada", tal como se puede deducir de la literatura antropológica.[1] Según esta definición, un grupo étnico designa a una población que:

a) "se autoperpetua principalmente por medios biológicos";
b) "comparte valores culturales fundamentales, exteriorizados en formas culturales unitarias explícitas";
e) "constituye un campo de comunicación e interacción";
d) "posee un grupo de miembros que se autoidentifican y son identificados por otros como pertenecientes a una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden" (Barth, 1969: 10-11).

Entre esas características, la de compartir una cultura común es considerada, con frecuencia, como de importancia central. "En mi opinión –dice Barth–, sería más fructífero considerar a esta importante característica como una consecuencia o un resultado, más que como una característica primaria y definitoria de la organización de los grupos étnicos" (*ibid*.: 11). Para la clasificación de los individuos o grupos locales se ha destacado el aspecto cultural de los portadores, criterio que depende de la visualización de rasgos particulares de cultura,

[1] Barth hace referencia a un artículo de Narroll (1964), en el cual discute diferentes conceptos de etnia con propósitos de análisis comparativo. En cuanto a una crítica radical de ese artículo, en especial al método comparativo, destaca el comentario de Leach al final del mismo (Leach, 1964: 299).

es decir, como son dados "objetivamente al observador etnográfico" (Barth, 1969: 12). Con base en este criterio, las diferencias se dan entre culturas, y no entre organizaciones étnicas, toda vez que los análisis son realizados sobre formas culturales manifiestas, que pueden ser relacionadas con un conjunto de elementos o rasgos culturales. ¿Hasta qué punto este criterio explica la persistencia de la identificación étnica de personas y grupos, cuando prácticamente no se "observan" rasgos culturales diferenciales manifiestos?

Hace más de diez años me enfrenté a ese problema al estudiar el proceso de asimilación (Cardoso de Oliveira, 1960a), lo que me llevó a formular un concepto capaz de aprehender, al lado de la "peculiaridad cultural" del grupo étnico bajo estudio, la "identificación étnica" de sus miembros.[2] En ese mismo trabajo tuve el cuidado de ampliar la noción misma de identificación étnica, valiéndome de la siguiente afirmación hecha por Daniel Glaser: "Identificación étnica se refiere al uso que hace una persona de términos raciales, nacionales o religiosos para identificarse y, de ese modo, relacionarse con los otros" (Glaser, 1958: 31; Cardoso de Oliveira, 1960a: 125). Después regresaré a esta noción de identificación étnica. Por ahora nos interesa retener lo esencial de la crítica de Barth y su propuesta del grupo étnico como un tipo de organización. En este sentido bastará con considerar que la "interconexión entre grupo étnico y cultura" es algo sujeto a muchas confusiones (Barth, 1969: 12) y que para fines analíticos, y de

[2] "Asimilación" fue definida entonces como "el *procesus* por medio del cual un grupo étnico se incorpora a otro, perdiendo a) su peculiaridad cultural y b) su identificación étnica anterior" (Cardoso de Oliveira, l960a: 111).

acuerdo con la naturaleza de los problemas formulados para investigación, sería mejor tomar ambos conceptos por separado. Véase, por ejemplo, que:

> si el mismo grupo de personas con los mismos valores e ideas se enfrentase con las diferentes oportunidades que ofrecen ambientes diversos, seguiría entonces diferentes patrones de vida e institucionalizaría diferentes formas de comportamiento. De la misma forma, podemos esperar que un grupo étnico disperso en un territorio con circunstancias ecológicas diversas presente variantes regionales de comportamiento institucionalizado explícito, variantes que no reflejan diferencias en su orientación cultural. Entonces, ¿cómo deberán ser clasificados, si tales formas institucionales explícitas, fueron las diagnósticas? (Barth, 1969: 12).

Barth responde a estas cuestiones tomando el caso de los pathan ("Pathan Identity and its Maintenance", en Barth, 1969: 117-134), y muestra cómo la identidad étnica no se puede reducir a las formas culturales y sociales, sumamente variables, y cómo "diferentes formas de organización Pathan representan diversas maneras de consumar la identidad en condiciones de cambio" (*ibid*.: 132). Fue posible llegar a tales resultados –que explican mejor la realidad pathan– gracias a la reformulación del grupo étnico, ya no en términos culturales *strictu sensu,* sino como un tipo de organización.[3] Barth subraya que "concentrándonos en lo que es socialmente efec-

[3] "Desde este punto de vista, el punto crítico de la investigación pasa a ser la *frontera* étnica que define el grupo y no la esencia cultural que él encierra" (Barth, 1969: 15).

tivo, podemos ver a los grupos étnicos como una forma de organización social", siendo así que el aspecto crítico de la definición de grupo étnico pasa a ser aquel que se relaciona directamente con la identificación étnica, a saber "la característica de autoatribución y atribución por los otros" (Barth, 1969: 13).[4] En la medida en que los agentes se valen de la identidad étnica para clasificarse a sí mismos y a los demás con propósitos de interacción, constituyen grupos étnicos en el sentido de organización (*ibid*.: 13-14).[5]

Identidad e identificación

La noción de identidad contiene dos dimensiones: la personal (o individual) y la social (o colectiva). Algunos antropólogos (como Goodenough, 1963; Moerman, 1965) y sociólogos (como Goffman, 1963; McCall y Simmons, 1966) han trabajado con la noción de identidad, procurando mostrar cómo la social y la personal están interconectadas, con lo que nos permiten tomarlas como dimensiones de un mismo e inclusivo fenómeno, situado en diferentes niveles de realización: el nivel indi-

[4] "Una atribución categórica es una atribución étnica cuando clasifica a una persona en términos de su identidad básica más general, presuntamente determinada por su origen y formación" (Barth, 1969: 14).

[5] "Es importante reconocer que a pesar de que las categorías étnicas toman en cuenta diferencias culturales, podemos presumir que no existe una simple relación biunívoca entre unidades étnicas y semejanzas y diferencias culturales. Los rasgos que se toman en consideración no son la suma de diferencias 'objetivas', sino sólo aquellas que los propios actores consideran significativas" (Barth, 1969: 14).

vidual, en el cual la identidad personal es objeto de investigación de los psicólogos (ejemplo: Erikson, 1968 y 1970) Y el nivel colectivo, plano en el que la identidad social se edifica y se realiza. Es importante distinguir ambos niveles, porque así podemos estudiar la identidad desde un punto de vista antropológico o sociológico, sin dejarnos seducir por ciertos "psicologismos" tan en boga en cierto tipo de investigación interdisciplinaria, como no puede dejar de serlo la investigación de la identidad étnica, vista ésta como un caso particular de la identidad social. La importancia de tomar a la identidad étnica como un fenómeno bidimensional, por otro lado, también nos permite incorporar las contribuciones de los estudios psicológicos que resulten especialmente relevantes para la descripción de los procesos de identificación, manteniéndonos fieles al principio durkheimiano de explicar lo social por lo social (sin que eso implique ignorar el "hecho psíquico" –lo que frecuentemente ha ocurrido en la mejor tradición de la antropología social–).[6] La distinción que hace Erikson, por ejemplo, entre identidad e identificación es crucial, aunque él considere que la identificación es un mecanismo de limitada

[6] Audrey Isabel Richards, en su evaluación de la situación de los estudios sobre socialización en la antropología social británica, señala el miedo tradicional de los antropólogos sociales ante la psicología. "Este miedo puede enfatizar o no la postura específicamente antipsicológica sostenida por antropólogos sociales de este país durante aproximadamente los últimos veinte años. Es fácil entender las razones de Durkheim al intentar aislar un 'hecho social' en su pureza y fue muy bueno para la sociología que él procediera de esa manera. Es más difícil entender las afirmaciones casi defensivas que algunos antropólogos británicos hicieron recientemente" (Richards, 1970: 7-8).

utilidad, puesto que la identidad no sería una suma de identificaciones sino una realidad gestáltica.[7] Sin embargo, para el análisis de la identidad social en su expresión étnica, la comprensión de los mecanismos de identificación parece ser de fundamental importancia. Fundamental, porque esos mecanismos reflejan la identidad *en proceso:* tal como la asumen los individuos y los grupos en diversas situaciones concretas. La investigación de tal proceso nos llevará a distintas formas de identificación, empíricamente dadas, de tal modo que nos permita el conocimiento del surgimiento de la identidad étnica. Como dijo Barth, "por medio de un análisis sencillo de un proceso podemos entender la variedad de formas complejas que éste produce" (Barth, 1966: 2).[8]

Si en dos ocasiones distintas un mismo individuo no pudiera llegar a ser reconocido como la misma persona, ninguna identidad social podría ser construida (McCall y Simmons, 1966: 65). En esta línea de raciocinio, la identidad social surge como la actualización del proceso de identificación, e involucra la noción de *grupo,* particularmente la de grupo social. Sin embargo, la identidad social no se separa de la iden-

---

[7] Hablando de la identidad en el plano individual y en el ámbito psicoterapéutico, Erikson sostiene que "como toda cura testifica, identificaciones 'más deseables' tienden, al mismo tiempo, a estar poco a poco subordinadas a una nueva gestalt, singular, que es más que la suma de sus partes. El hecho es que la identificación, como mecanismo, posee una utilidad limitada" (Erikson, 1968: 158).

[8] "Para que un concepto de proceso sea analíticamente útil debe estar referido a algo que gobierne y afecte la actividad, alguna cosa que restrinja y canalice el curso posible de los eventos […] El estudio del proceso debe ser un estudio de interdependencias probables o necesarias que gobiernen el *curso* de los eventos" (Barth, 1969: 2).

tidad personal, pues ésta, de algún modo, es un reflejo de aquélla.[9] "La identidad social y la identidad personal son parte, en primer lugar, de los intereses y definiciones de las demás personas en relación con el individuo cuya identidad está en entredicho" (Goffman, 1963: 105-106). El concepto de identidad personal y social posee un contenido marcadamente reflexivo o comunicativo, pues presupone relaciones sociales, así como un código de categorías destinado a orientar el desarrollo de dichas relaciones.[10] En el ámbito de las relaciones interétnicas, este código tiende a expresarse como un sistema de "oposiciones" o contrastes. Podemos alcanzar una mejor comprensión del proceso de identificación étnica si elaboramos la noción de "identidad contrastante".[11]

La identidad contrastante parece constituir la esencia de la identidad étnica, es decir, la base sobre la cual ésta se defi-

[9] La distinción que hace Goffman entre identidad *personal* e identidad *individual* (*ego identity,* en la aceptación de Erikson) no es relevante pala el presente estudio. Entre otras cosas, porque la noción de "identidad experimentada" *(felt identity),* si la tomamos en un sentido fenomenológico, implica necesariamente la dimensión social de la *persona* o "persona", es decir, *une eonscience et une categorie,* en la terminología de Mauss (1950: 358).

[10] Según Goodenough, "la formación de identidad involucra un relacionamiento del ego con personas y cosas en su medio ambiente, de modos diferentes, a los cuales nosotros ordinariamente nos referimos con la etiqueta de *identificación*" (Goodenough, 1963: 204). Esta identificación, como más adelante se verá, siguiendo al mismo Goodenough, necesariamente involucra la idea de "sistema de categorización", aspecto fundamental de la identidad étnica *(ef.* también McCall y Simmons, 1966: 62).

[11] Se habla de identidad contrastante *(contrastive identity)* como noción, en un sentido aproximado al que utiliza Barth (1969: 132), quien no lo trabajó como concepto, ni lo exploró teóricamente.

ne. Implica la afirmación del *nosotros* frente a los *otros*. Cuando un grupo o una persona se definen como tales, lo hacen como medio de diferenciación en relación con algún grupo o persona a los cuales se enfrentan. Es una identidad que surge por oposición; que no se puede afirmar en aislamiento.[12] En el caso de la identidad étnica, ésta se afirma "negando" la otra identidad, que ha sido visualizada de manera "etnocéntrica". En este sentido, el etnocentrismo, como sistema de representaciones, es la comprobación empírica del surgimiento de la identidad étnica en su estado más "primitivo" –si me es dado expresarlo así–. A través de "nuestros valores no sólo juzgamos los valores de los otros sino también a los *otros"*. ¿Implica eso que la identidad étnica constituya un valor? Sabemos que ella no se basa en una percepción cinestésica del *ser,* sino en una autopercepción *del yo en situación*. Tomando como referencia un modelo existencial de *persona,* diríamos que lo que transforma al individuo en persona es la situación, en un sentido fenomenológico y, por lo tanto, como un hecho de la conciencia.[13] Pero la situación peculiar que

[12] Moerman, estudiando a los lue de la moderna Tailandia y apoyándose teóricamente en Murphy (1964: 848), según el cual "esa condición de miembro depende de una categoría de excluidos, en un sentido de otredad (alteridad)», "los lue no pueden ser identificados […] en aislamiento" (Moerman, 1965: 1216).

[13] "Un último componente en esta breve exposición de un modelo existencial de persona es la noción de *situación*. Lo que concreta al ego, y que transforma al individuo (como un miembro típico de la especie) en una persona, es su situación. La noción de situación tiene un estatus fenomenológico diferente a la noción fisicalista de medio ambiente; dicho en otros términos, la situación trasciende lo local físico. "Una persona es situada y se sitúa en el mundo" (Tiryakian, 1968: 84).

genera la identidad étnica es la situación del *contacto interétnico,* sobre todo, pero no exclusivamente, cuando ésta se da como *fricción* interétnica.[14] La conscientización de esta situación por parte de los individuos insertos en la conjunción interétnica sería el objetivo preliminar del analista: un estudio del "modelo consciente", en el sentido que le da Lévi-Strauss, de los individuos que actúan en el escenario interétnico. Tal conciencia, etnocéntrica en gran medida, estaría pautada por valores y se asumiría como ideología.[15]

---

[14] *Cf.* Cardoso de Oliveira, 1962, 1964 y 1967. En esos trabajos presenté (1962) y desarrollé (1964 y principalmente 1967) un modelo de investigación que denominé *fricción interétnica,* como una forma de describir la situación de contacto entre grupos étnicos irreversiblemente vinculados unos a otros, a pesar de las contradicciones –expresadas a través los conflictos (manifiestos) o las tensiones (latentes)– existentes entre ellos. Una serie de investigaciones que siguieron al proyecto inicial (1962) utilizando el mismo enfoque, condujo a conclusiones similares, considerándose, como es natural, las peculiaridades de cada "área de fricción interétnica" investigada (Laraia y Matta, 1967; Melatti, 1967; Santos, 1970; Amorim, 1970). Con el interés de distinguir el conjunto de conocimientos adquiridos de aquellos almacenados en el seno de la teoría de aculturación, me tomé la libertad de hablar, *grosso modo,* de una teoría de la fricción interétnica.

[15] B. Ward presenta la siguiente tipología, de inspiración lévi-straussiana, de "modelo consciente": "Podemos, y debemos, contrastar modelos conscientes existentes como construcciones en las mentes de las propias personas estudiadas, con modelos del observador construidos por extraños, incluso científicos sociales, pero probablemente es siempre útil pensar también en términos de, por lo menos, las tres especies diferentes de modelos conscientes que aquí distinguimos como modelos inmediatos, modelos ideológicos y modelos de observadores internos" (Ward, 1965: 137).

Erikson percibió bien esta relación entre identidad y valor en sus estudios sobre la confusión individual y el orden social, con particular interés en la socialización del joven. Afirma que "identidad e ideología son dos aspectos de un mismo proceso. Ambos proveen la condición necesaria para una mayor maduración individual y, con ella, para la siguiente forma de identificación, más inclusiva, o sea, la solidaridad que liga identidades comunes en la vida, la acción y la creación conjuntas" (Erikson, 1968: 189). Después de establecer un conjunto de determinaciones ideológicas que condicionan el proceso de socialización –y que no sería justificado enunciar y estudiar aquí–, afirma que "Sin tal *compromiso ideológico,* aunque implícito en un modo de vida, la juventud sufre de una *confusión de valores* que puede ser específicamente peligrosa para algunos, pero que en gran escala es ciertamente peligrosa para el funcionamiento de la sociedad" (Erikson, 1968: 188).[16] Siendo psicólogo, su objetivo no coincide con el del antropólogo social, ya que éste no busca entender la identidad como resultado de mecanismos que se puedan reducir a una escala individual, sino como un "precipitado" de una pluralidad de identificaciones (étnicas) que poseen propiedades *sui generis,* no necesariamente aquellas que se encuentran en la investigación de individuos particulares.[17] Aunque la investigación

[16] Como psicólogo, su objeto es lo que denomina "identidad psicosocial", situada en tres órdenes: el "somático, a nivel de los organismos, el del "Ego", al nivel de la integración de la experiencia personal y el comportamiento, y el "social", al nivel de la participación de los órdenes anteriores en una "situación histórico-geográfica" (Erikson, 1970: 749-750).

[17] La distinción entre un enfoque antropológico estructuralista y otro psicológico es realizada con gran claridad por un psicólogo, a raíz de

antropológica debe partir de ellos, de los modos de asumirse en situación (interétnica), los trasciende, explicándolos al nivel del sistema interétnico como sistema social inclusivo. Las afirmaciones de Erikson que se refieren a las determinaciones ideológicas, y por tanto cargadas de valor, como algo íntimamente relacionado con la identidad individual, aportan una contribución real a una teoría de la identidad étnica, pues indican una relación (identidad-R-valor) que ya opera desde el nivel individual.

Pero antes de iniciar el examen de algunas modalidades de la identidad étnica, cabe señalar que estamos intentando descubrir su estructura como objeto legítimo de investigación. Para tal fin, se intentará aquí constituir teóricamente nuestro *objeto* en el sentido que le da Gilles Gaston Granger, quien reserva la palabra objeto para aquello que la ciencia procura y logra conocer (Granger, 1970: 79). Como se verá más adelante, nuestro objeto no se agota en las identidades concretas que se pueden observar a nivel empírico, aun cuando éstas sean la "materia prima" indispensable para la "construcción de modelos que hagan manifiesta la estructura" de la misma identidad étnica –como nos enseña Lévi-Strauss en relación con los procedimientos analíticos que ponen al descubierto la estructura social propiamente dicha (1958: 305-306)–. Fenómenos como las "fluctuaciones" de la identidad étnica, así

---

una evaluación de Audrey I. Richards sobre los trabajos de Lévi-Strauss referentes al "pensamiento salvaje", Dice Jahoda que "el objeto de examen es, por lo tanto, un *pensée callective,* un precipitado de una multitud de mentes dentro de una cultura dada. Es posible que tal producto colectivo tenga propiedades *sui generis* no necesariamente identificables en el pensamiento de individuos particulares" (Jahoda, 1970: 41-42).

como los mecanismos de identificación ganarán, de esa manera, *objetividad,* en la medida en que identidad e identificación vayan siendo despojadas de sus atributos circunstanciales y descubiertas (o redescubiertas) en sus propiedades constitutivas. Por lo tanto, no se pretende en este ensayo describir y explicar la identidad y su surgimiento en tal o cual sistema interétnico, sino discutir la posibilidad del conocimiento de *la* identidad étnica, aprehendida en la dimensión de su generalidad (mejor dicho, universalidad), cualesquiera que sean los sistemas interétnicos particulares que la engendren y la contengan. Nuestro proyecto es aún meramente exploratorio y ensayístico, literalmente hablando, a la luz del conocimiento fragmentario que se posee de los fenómenos étnicos en conexión con las nociones de identidad y de grupo organizado. Creemos, sin embargo, que el hecho de relacionar de manera consistente la identidad y la identificación étnicas podrá resultar en una contribución para el desarrollo de investigaciones que, conjugadas, logren un conocimiento más completo y una metodología más adecuada.

Modalidades de la identificación étnica

Frederik K. Lehman, en un interesante estudio sobre las categorías étnicas en Birmania (Lehman, 1967), es el que nos abre las mejores perspectivas para un análisis más útil de la identificación étnica. Permítaseme citar la parte esencial de un fragmento de su estudio:

> Mi opinión es que, cuando las personas se identifican como miembros de alguna categoría "étnica" [. . .] están tomando

> posiciones en sistemas de relaciones intergrupales culturalmente definidos […] Estos sistemas de relaciones intergrupales […] engloban categorías complementarias de interdependencia compleja. Afirmo, en especial, que, en realidad, *las categorías étnicas son formalmente como los papeles* [roles] y, en ese sentido, sólo muy indirectamente descriptivas de las características empíricas de grupos sustantivos de personas (pp. 106-107).

Esto no quiere decir que la identidad sea un papel ("rol"), sino que *desde el punto de vista formal es semejante a un papel,* como también nos lo parece el estatus*,* a saber: para cada relación de identidad culturalmente posible existe una correspondiente relación de estatus, es decir, de derechos y deberes *(cf.* Goodenough 1965: 8). Pero, lo que me interesa subrayar es que aunque la identidad étnica es una categoría semejante a la de papel, ella no puede ser definida en términos absolutos, sino únicamente en relación con un sistema de identidades étnicas,[18] valorizadas en forma diferente según el contexto específico o la situación particular. En las relaciones interétnicas, de conformidad, por ejemplo, con la dinámica del sistema de fricción interétnica, las relaciones se dan en términos de dominación y sujeción –lo que resulta coherente, hablando de los papeles, con la posibilidad prevista por Nadel (1957: 109) de reducirlos (los papeles) a una dimensión de sobreposición y subposición (*cf.* también Lehman,

[18] "Un papel es definido no en términos absolutos sino relativos a todo un sistema de otros papeles, Tal vez el sistema de papeles excepcionales consista solamente de dos papeles, o solamente de dos especies de papeles, es decir, una única especie de relación" (Lehman, 1967: 107).

1967: 107)–. Todo esto es consistente, por otro lado, con lo que afirmamos arriba respecto al carácter contrastante de la identidad étnica, en la medida en que ésta implica la confrontación con otra(s) identidad(es) y la(s) aprehende en un sistema de representaciones con contenido ideológico.

La identificación en contextos intertribales

Si consideramos otros contextos que no necesariamente se puedan reducir al modelo de fricción interétnica (*cf.* nota 14), la identidad contrastante persiste, actualizando la identidad étnica y representándola en un sistema de referencias de carácter ideológico. Por lo que se conoce de regiones interculturales como el alto Xingu, por ejemplo, los distintos grupos indígenas en interacción reafirman sus respectivas identidades por medio de un sistema de referencias o de categorías construido como una ideología de relaciones intertribales. Patrick Menget, en sus investigaciones en el Xingu, indica que las identidades de kamayurá, waurá, kalapálo, etc., constituyen categorías étnicas de las que echan mano los individuos y los grupos para situarse en un determinado sistema de relaciones, es decir, de conjunción intertribal.[19] Significa que en la actual situación del alto Xingu, debido a la intensidad de las relaciones intertribales, que se pueden traducir frecuentemente

[19] Las consideraciones que hago sobre el Xingu son en gran parte resultado de conversaciones con Patrick Menget, quien estaba elaborando su tesis de doctorado en Harvard. Aun así, mis interpretaciones del "caso xinguano" tal vez no correspondan totalmente con las de Menget, razón por la cual soy el único responsable de las mismas, Sus ideas podrán ser conocidas por medio de la publicación de su artículo "Ethnies et société: remarques sur le systeme social Xinguano", actualmente en elaboración.

en matrimonios entre individuos de diferentes grupos, se produjo un sistema de relaciones sociales en términos del cual un individuo siempre tendrá alternativas (delimitadas naturalmente por factores estructurales) para su identificación tribal, ya sea cumpliendo la regla de patrilateralidad, ya sea invocando la regla de matrilateralidad (particularmente en aquellas situaciones en las que se reclama el derecho de jefatura); como reglas secundarias, un individuo podrá invocar también su conocimiento de la lengua (como indicador de su conocimiento sobre la cultura del grupo) o su lugar de nacimiento (localidad, pudiendo ser ésta patri- o matri-, como indicador de pertinencia histórica). Pero lo que es importante en todo esto –y haberlo señalado es la contribución hecha por Menget en la elaboración de un modelo más congruente de la "situación del Xingu"– es que no se le puede entender tratando de construir (o reconstruir, como lo intentaron algunos antropólogos, por ejemplo, Ellen R. Becker)[20] unidades étnicas reales sino, por el contrario, se debe procurar tomarlas como categorías que codifican una trama de relaciones, y considerar esta trama como el foco explicativo de una etnología del alto Xingu.

Otra área de aculturación intertribal que, junto con la del Xingu y la del Río Negro, representa una región de gran relevancia para la comprensión de la dinámica de las conjunciones interculturales al nivel de las relaciones intertribales, es la región del Chaco, particularmente la que se extiende (como área cultural) en las márgenes occidentales del río Paraguay y, por lo tanto, en territorio brasileño. Desgraciadamente se trata de una región que no nos ofrece las mismas condiciones de investigación etnográfica que las dos antes mencionadas, dado

[20] *Cf.* Ellen R. Becker, *Xingu Saciety,* tesis de doctorado (1969),

que, siendo una zona de colonización secular e intensa, no permitió que sobreviviesen hasta nuestros días sistemas de relaciones intertribales de escalas de operacionalidad iguales a las que se puede observar en los altos de los ríos Xingu y Negro. Sin embargo, algunos fenómenos que pudimos observar sólo se pueden entender a través de la concepción de las identidades étnicas (o tribales) como algo que está organizado en un sistema de categorías. Cabe hacer mención aquí de la manipulación de identidades hecha por un *koixomunetí* (médico-hechicero) de la aldea terêna denominada Cachoeirinha (o *Bookotí,* en idioma txané). Se trata del indio F. S., hijo de padre layâna (un subrupo guaná, tal como el grupo terêna) y madre terêna. A pesar de que la filiación obedece a un patrón patrilineal, F. S. invoca su identidad layâna cuando asume el papel de *koixomunetí,* en virtud del gran prestigio que goza el mayor *koixomunetí* de Cachoeirinha (y probablemente también de las aldeas terêna en conjunto), el también layâna Gonçalo –quien llega a servirse para sus rituales chamanísticos de palabras de la lengua layâna, idioma que en realidad no domina; hace un uso casi cabalístico de tales palabras, como para impresionar a sus clientes terêna–. Pero F. S. frecuentemente invoca su identidad terêna, alegando tenerla por derecho, dado que su madre era terêna. Su ambición por convertirse en "capitán" de la aldea lo lleva a jugar con sus dos identidades "virtuales", dependiendo de las circunstancias y de las personas con las cuales interactúa (Cardoso de Oliveira, 1968: 111).

Sin embargo, el anterior no es un caso aislado en el sistema *sui generis* de las relaciones intertribales que privan actualmente entre los terêna. Darcy Ribeiro, en el prefacio que hizo para mi libro *O processo de assimilaçâo dos terêna* (1960a: 11-12) y

apoyándose también en sus propias observaciones acerca de la realidad terêna, afirma que "a través de los últimos 150 años de interacción con nuestra sociedad, los diversos grupos guaná se fundieron, quedando en nuestros días, sólo uno, el terêna, reúne a todos los sobrevivientes de la tribu". A pesar del reducido tiempo que pasó entre esos indios, Ribeiro pudo constatar el hecho de que se trataba de un único grupo organizado, es decir, los terêna. Y que los remanentes layâna y kinikináu, junto con los terêna, constituyen un solo grupo étnico –ya no los guaná– sino los terêna, en el cual los terêna propiamente dichos constituyen la mayoría. Esto nos conduce a dos puntos que me gustaría abordar.

Se trata, en primer lugar, del estatus de la *minoría* étnica o tribal de ciertas identidades; y en segundo lugar, la relación entre el concepto de identidad étnica y el de grupo étnico, tal como definimos este último en las primeras páginas del ensayo, en concordancia con las ideas de Barth. Consideremos el caso de los kinikináu de Cachoeirinha, grupo remanente de los guaná, para ayudarnos en el examen de estos puntos. Los kinikináu se encuentran agrupados en tres grupos domésticos (datos de 1960) y en una única parentela, originaria de un único grupo local llamado Paraíso. Sus integrantes mantienen vivo algo que podría ser denominado "identidad histórica", pues usualmente, e inclusive en ocasión del censo, insisten en identificarse como kinikináu y así contrastar su identidad con la de sus vecinos terêna. En ese tiempo, tal actitud me sorprendió, pues recién había presenciado un matrimonio entre un joven miembro de la familia y una terêna, y en esas condiciones juzgaba que hubiera sido más estratégica una manifestación inversa, el escamoteamiento de la identidad kinikináu. Con el relativo desprecio que sufre cualquier otra

identidad que no sea la de los "dueños del lugar" –como se autodenominan los terêna en las frecuentes alusiones que hacen acerca de la identidad "de los otros"[21] siempre que desean dejar claros sus derechos sobre la tierra de la reservación y, por lo tanto, siempre que quieren fijar su estatus superior– sería de esperar que los kinikináu tuvieran cuidado de evitar el estigma. Pero luego pudimos percatamos de que ellos se identificaban así ante el investigador, una persona de otro lugar, que quizá los pudiera percibir como son, "diferentes" de los terêna, "mejores" que ellos; sin embargo, siempre que observamos a uno u otro kinikináu en interacción con individuos terêna, sin la participación de individuos de otras etnias, en su comportamiento verbal existía una evasión a cualquier referencia hacia su identidad kinikináu.

Este caso sugiere que se trata de lo que Erikson (tomando el término de Vann Woodward) denominara *surrendered identity,*[22] a saber, una identidad latente a la cual se "renuncia" tan sólo como un método y en atención a una praxis dictada por las circunstancias, pero que en cualquier momento puede ser invocada, o actualizada. La invocación nos indica que en el

---

[21] Como información suplementaria se debe señalar la existencia de una tendencia a la jerarquización de esas identidades, estando las de los kinikináu y layana, por lo menos en la aldea de Cachoeirinha, arriba de las de los xamakoko o guató, estas últimas relacionadas con el estatus de *cautivos* que, en el pasado, poseían los miembros de esos grupos en las aldeas terêna. Hoy en día, sus pocos descendientes aún son objeto de discriminación.

[22] "Me gusta este término (identidad renunciada) porque no presupone la ausencia total, sino algo que puede ser recuperado. Esto debe ser destacado, porque lo que es latente puede convertirse en una realidad viva y, así, en un puente entre el pasado y el futuro" (Erikson, 1968: 298).

grupo cerrado de su parentela, los kinikináu procuran apoyarse en una ideología étnica que los dote de valores capaces de fortalecerlos en el enfrentamiento cotidiano con los terêna, ¡quienes desde al menos hace 50 años insisten en considerarlos como "huéspedes" y nada más! En ese sentido, los kinikináu experimentan una "dolorosa conciencia de identidad",[23] moralmente indispensable para sustentarlos en la situación de "minoría étnica" que sufren. Y es precisamente debido a esa condición de minoría, de representantes de la "clase de los de afuera" –tal como los ven los terêna– que son estigmatizados, confirmando las conclusiones de Goffman de que la estigmatización es un medio para remover a las minorías de los caminos de competencia.[24] Los kinikináu, sin embargo, ya no constituyen un grupo organizado *(organizational type)* probablemente desde 1908, época en la cual todavía poseían una aldea –y seguramente a partir de 1925, cuando la abandonaron sus últimos quince habitantes para mudarse a Lalima (Cardoso de Oliveira 1960a: 62, n. 108)–; pero la "identidad histórica" que cultivan les sirve para marcar su lugar en la comunidad de Cachoeirinha, para contrastarlos con "los due-

[23] Hablando sobre la creación artística entre minorías judías y negras, Erikson afirma que "ella incluye la decisión moral de que una cierta identidad-conciencia dolorosa puede tener que ser tolerada a fin de proveer a la conciencia del hombre con una crítica de sus condiciones, con el *insight* y las concepciones necesarias para curarlo de lo que más profundamente lo divide y/o amenaza, o sea, su división en lo que llamamos *pseuda-especies"* (Erikson, 1968: 298).

[24] "la estimagtización de los individuos pertenecientes a ciertos grupos raciales, religiosos y étnicos viene funcionando aparentemente como un medio de remover a esas minorías de varios caminos de competencia" (Goffman, 1963: 139).

ños del lugar", hacerlos singulares, lo que también significa diferenciarlos de los demás miembros de la "clase de los de afuera" (remanentes de los guató, xikito, así como paraguayos mestizos), también para afirmar la posesión de derechos que aquéllos no pueden reivindicar; es lo que se puede deducir de la siguiente frase del viejo Leme, jefe de la parentela kinikináu: "Yo no soy como muchos de los que habitan aquí, nunca fui *kauti* (cautivo) y soy kinikináu de familia *naatz* (de jefes)".

Comparando la situación de la comunidad de Cachoeirinha con la que experimentan los grupos del Xingu, se puede decir que la situación de los kinikináu se trata de un *caso límite,* en el cual un grupo de individuos, a falta de un *grupo étnico* de referencia efectivamente existente (y por lo tanto como *organizational type),* decide apelar a su historia (tal como los terêna lo hacen en relación con la suya) y se representa como categoría étnica en un sistema ideológico determinado. La posibilidad del surgimiento de esta modalidad de identidad étnica tal vez sea proporcional a la conciencia que tengan de su propia historia, a la "historicidad"[25] que los restos tribales o étnicos puedan poseer. En cuanto a la situación en el alto Xingu, la correspondencia entre identidad étnica y grupo étnico es, por así decir, sincrónica, no está mediatizada por la historia o por una invocación del pasado, pues en esa región las unidades étnicas (como las mencionadas en párrafos anteriores) persisten como grupos tribales y, por ende, como *organizational type*. No obstante, sería importante investigar cómo y hasta qué punto puede darse el proceso de identificación étnica involucrando remanentes tribales también en el Xingu (que sí existen), descendientes de grupos ya desaparecidos, y por eso

[25] *Cf*. Claude Lefort, 1952; también Cardoso de Oliveira, 1960a: 67.

imposibilitados de cumplir las condiciones que los erijan como tipo organizado en el sentido de Barth; tal es el caso de los kustenáo, nahukuá y trumái, entre otros. Es posible que, en el caso de estos remanentes, se den mecanismos de identificación étnica semejantes a los observados en Cachoeirinha, de manera que el modelo elaborado sobre aquella realidad bien podría ayudar a entender una "segunda situación", aún no investigada por Menget.

La identificación en la confrontación con los blancos

Las relaciones interétnicas no se dan solamente en sistemas de interacción tribales. Se dan también –y sobre todo– en situaciones de contacto entre "indios" y "blancos", tal como son llamadas dichas relaciones en la etnología americanista. Y en la tradición de esa etnología, es necesario destacarlo, la expresión "relaciones interétnicas" siempre se aplicó a las relaciones que surgieron entre el conquistador europeo y las poblaciones aborígenes, con menos frecuencia a las relaciones que se daban entre europeos y grupos negros trasladados (cuyos remanentes han sido objeto de estudios de "relaciones raciales"), y muy raramente a las relaciones intertribales. Para los fines de este ensayo, en el cual se busca examinar la identificación étnica como un proceso de mayor generalidad, tal diferenciación resulta contraproducente, pues podría conducir a la comprensión errónea de un mismo fenómeno que sólo se manifiesta de forma diferente, de conformidad con la diversidad de situaciones del contacto. Por lo tanto, y aunque en trabajos anteriores he seguido esa tradición –como un medio que me permitía más fácilmente marcar en el discurso las relaciones entre indios y blancos– a partir de ahora utilizo

la expresión *interétnica* para designar las relaciones que se dan entre etnias en general, tal como se definió al principio de este ensayo y de manera coherente con la etimología de la palabra; la utilización del término relaciones *intertribales,* como un caso particular de las relaciones interétnicas, obedece fundamentalmente a propósitos descriptivos.

Sin embargo, si los mecanismos de identificación étnica pueden estar sujetos a principios estructurales comunes, no ocurre lo mismo con el contexto en el cual están inmersas las relaciones interétnicas. Dicho contexto se subordina a relaciones de otra índole. Las relaciones que involucran etnias de escalas tan diferentes como lo son la sociedad nacional (ya sea a través de sus segmentos regionales, muchas veces demográficamente insignificantes) y los grupos indígenas, obedecen a ciertas dinámicas peculiares, lo que se intentó describir en el modelo del "potencial de integración" (Cardoso de Oliveira, 1967) y en consonancia con la teoría de la fricción interétnica ya antes mencionada. Implica la admisión tácita no sólo de la existencia de una jerarquía de estatus (o un sistema de estratificación), pues ésta también se da como una ideología de la situación de contacto, sino sobre todo de una "estructura de clases", en el sentido que le otorga una sociología de las clases sociales. En la medida en que surge una contradicción de clases, las etnias indígenas tienden a ocupar, en el sistema social inclusivo (de carácter nacional), posiciones "de clase"; en las zonas rurales –haciendo referencia específica a la realidad brasileña– tienden a ser identificados como campesinos o trabajadores agrícolas; en las áreas urbanas, como obreros o trabajadores manuales. Eso no significa en lo absoluto que como grupos étnicos *(organizational type)* posean "conciencia de clase" y se asuman como "clase". El

estudio acerca de los terêna rurales y urbanos ofrece una confirmación de lo dicho; también el estudio sobre los tükúna puede sernos útil para mostrar la dialéctica entre etnia y clase social (Cardoso de Oliveira, 1968; en especial, capítulo VI). Pero lo que deseo aclarar aquí es que la naturaleza de las relaciones entre blancos e indios es de dominación y sujeción, siendo consistente con un cierto tipo de colonialismo interno del cual ya se habló en otro lugar (Cardoso de Oliveira, 1966).

En tal contexto, las relaciones interétnicas producen modalidades de identificación que obedecen a imperativos que debemos examinar. Vale la pena mencionar lo que observé en 1959, durante el primer viaje que hice a la región de los tükúna, en el alto Solimões, situado en las fronteras amazónicas entre Brasil, Perú y Colombia. Ese caso fue descrito y analizado en publicaciones anteriores (Cardoso de Oliveira, 1960b y 1964), por eso sólo resumiré aquí lo esencial. Se trata de observaciones hechas al respecto de una familia que residía en la aldea Mariuaçu, dentro de la reservación supervisada por el "Puesto Indígena Ticunas". La peculiaridad del caso reside en la determinación del grupo familiar en identificar como tükúna a sus miembros más jóvenes (dos niñas y un niño), hijos de un mestizo de padre blanco y madre tükúna (del clan Auaí y de la mitad de las Plantas) y de una tükúna del clan Manguarí y de la mitad de las Aves. Dentro de los principios estructurales de la organización étnica tükúna, esos niños nunca hubieran podido ser considerados miembros del grupo, ya que no poseían estatus clánico, el cual sólo se puede recibir por línea paterna. El abuelo de los niños, percatándose del peligro que éstos corrían debido a su falta de incorporación definitiva en la comunidad tükúna, en relación con sus derechos sobre la tierra de la reservación, decidió pro-

mover la identidad étnica de los miembros espurios de su familia. Es necesario enfatizar que eso ocurrió en un periodo especialmente crítico, cuando sus "connacionales" expulsaban de la reservación a los miembros no indios que allí habitaban como arrendatarios de tierras. Siendo miembro del clan Manguarí, y por lo tanto de la mitad opuesta a la que pertenecía la madre del mestizo, su yerno, hizo que los niños recibieran los nombres del clan materno sometiéndolos al ritual de nominación. Gracias a esta manipulación de las reglas de filiación de clan (y por ende de la identificación étnica), el abuelo pudo regularizar la situación de sus nietos; por un lado quebrantó el principio de descendencia patrilineal, sacramentalizado por el ritual de transmisión de nombres del clan Auaí; por otro lado, pudo cumplir con el principio igualmente importante de exogamia de las mitades, "dando" a los niños un padre Auaí, compatible con su hija, madre de sus nietos, miembro del clan Manguarí por filiación patrilineal. En el caso que estamos observando hay que notar que existían dos tipos de presión sobre esa familia: uno, por parte de la propia comunidad tükúna de Mariuaçu, deseosa de no permitir intrusos en sus tierras; otro, por parte del Puesto Indígena, que sistemáticamente discrimina a los habitantes no indios de la reservación. Ser tükúna, para esa familia, era afirmar su derecho hacia la tierra y la "protección" que aunque insuficiente es indispensable en una región de conflictos entre indios y "patrones" –seringuiros y seringalistas (trabajadores y compañías de extracción del caucho, n. de los trads.)–. La decisión del jefe de la familia de asimilar a sus nietos (y a su yerno) a la sociedad tükúna es sintomática del papel de la sociedad nacional en el activamiento del proceso de identificación étnica.

La sociedad nacional ejerce otros tipos de presión, no siempre con resultados "positivos", entendiéndose por esto la contribución –aunque indirecta– hacia el fortalecimiento de la identificación étnica en los términos del ejemplo recién citado. Es la situación de los "indios de reservación" la que parece propiciar esta modalidad de identificación, poniendo en marcha mecanismos socioculturales consistentes con formas de organización aún vivas en las sociedades tribales. El análisis comparativo efectuado entre este caso tükúna y un caso terêna en uno de los artículos citados (Cardoso de Oliveira, 1960b), sugiere que la identificación étnica alcanzada por la manipulación de las reglas sociales es un fenómeno más general de lo que se podría esperar en el cuadro de las relaciones entre indios y blancos.[26] El fenómeno del "caboclismo" (Cardoso de Oliveira, 1964, capítulo V, *passim)* puede ser considerado como el reverso de la medalla: el indio procura evitar su identificación tribal (como en el caso de Calixto, culturalmente un tükúna), o bien la mistifica (como en el caso del cafuzo, hijo de padre tükúna), ambos empeñados en aparecer como "civilizados", una vez que, estando fuera de la reservación, poco o nada se benefician de una acción protectora aun menos eficaz en el exterior de la reservación, además de que, en esas condiciones, una identificación tribal sólo podría traer dificultades en la interacción con los habitantes de la región.[27] A propósito, cabe señalar que en Santa Rita de Weil,

[26] El análisis del sistema de nominación tomado como base de la identificación de los kaingang y de los xokleng, apenas esbozado por Silvio Coelho dos Santos (Santos, 1970: 115-116), parece indicar iguales tendencias, particularmente con referencia a las relaciones de los primeros con la sociedad nacional.

[27] Los dos casos están analizados en la obra citada; bastaría mencionar

una de las poblaciones brasileñas cercana a los igarapés habitados por indios tükúna y propiedad de los seringalistas, la discriminación del indio llegó a tal punto que la misión protestante local decidió destinar sus propios templos a los tükúna para los cultos evangélicos, y, para sus hijos, escuelas separadas de las de los hijos de demás habitantes de la región (Cardoso de Oliveira, 1964: 113-114). Todo esto se generó por presión de la sociedad brasileña local, para no contaminarse de "impurezas" en la convivencia con el indio, o "caboclo", término que en dicha región se utiliza para denominar a los tükúna. Esto es indicativo de los obstáculos enfrentados por los indios para sobrevivir sin coacciones en el orden nacional.

De entre las presiones disgregadoras que más afectan a los grupos indígenas en contacto sistemático con la sociedad

---

aquí el hecho de que Calixto haya sido el principal informante de Curt Nimuendaju y es hijo de padre alemán y madre tükúna. A pesar de sus ambigüedades vive como tükúna, en un igarapé (el igarapé es un estrecho canal que existe entre dos islas o entre isla y tierra firme, muy común en la región del Amazonas [n. de los trads.]) en el alto río Solimões, en el municipio de Sâo Paulo de Olivença, pero, a pesar de ello, "ve" a los tükúna con los ojos de los blancos tanto como se ve a sí mismo, es decir, a través de los estereotipos negativos forjados por la sociedad regional. Constituye de esa manera un caso extremo de *caboclismo,* con lo que me refiero al modo en el que el indio se concibe a sí mismo como *caboclo* –una categoría peyorativa elaborada por el blanco–. En cuanto al cafuzo, un individuo de tez negra y algunos rasgos indígenas, quien fue nuestro cocinero durante la expedición de 1959, se proclamó tükúna solamente en la "fiesta de la muchacha nueva" llevada a cabo en el igarape Belém, ocasión en la que no resistió la tentación de invocar su identidad tükúna *(surrendered identity)* para participar de manera más plena de la danza y las borracheras que rodeaban los rituales de iniciación y las festividades, que se prolongaron durante tres días.

nacional, estarían las que inciden directamente en sus contingentes infantiles. La exposición continua a situaciones de discriminación despierta desde temprano en los niños una conciencia negativa de sí mismos o, en los términos de Erikson, una "identidad negativa" que proseguirá a través de la juventud hasta la madurez, y que raramente se transforma en una identidad positiva que ayude al individuo o al grupo a enfrentar situaciones críticas.[28]

Es claro que la expectativa de un comportamiento "positivo" podrá variar de acuerdo con los valores tribales (variable cultural) y la situación de contacto (variable sociológica: inserción o no del grupo tribal en un sistema de fricción interétnica).[29] Julio C. Melatti muestra, por ejemplo, cómo los xerente no se intimidan ante el contacto con los blancos y saben enfrentarlos altivamente, como si con ello reafirmaran su identidad étnica (Melatti, 1967: 151), mientras que los krahô, por el contrario buscan vencer a los blancos transformándose en ellos. como cuenta el mito de *auké,* y pasando de éste a la acción a través de movimientos mesiánicos, con la

[28] "La *identidad negativa* es la suma de todas aquellas identificaciones y fragmentos de identidad que el individuo tiene que reprimir dentro de sí por resultar indeseables o irreconciliables, por medio de la cual individuos atípicos y minorías marcadas son forzadas a sentirse 'diferentes'. En el caso de crisis agravadas, un individuo (o incluso un grupo) puede perder la esperanza de poseer la habilidad de convertir esos elementos negativos en una identidad positiva" (Erikson, 1970: 733).

[29] Los criterios de inserción en un sistema de fricción interétnica, así como una clasificación de los grupos indígenas brasileños siguiendo dichos criterios, fueron elaborados para una comunicación presentada en 1969 en un simposio realizado en el Hurg Wartenstein, en Austria (Cardoso de Oliveira y L. de Castro Faria, 1971).

esperanza de llegar a convertirse en "civilizados".[30] En los cuadros del proceso de identificación étnica no parece existir una mayor alienación de la identidad tribal. Y esto es homólogo –como lo indicó Melatti (1967: 157-158)– a los diversos casos que reunimos bajo la denominación de "caboclismo", a la que ya se ha hecho referencia. Pero, aunque no se pueda afirmar que toda identidad negativa es engendrada en la infancia (y en el mismo caso de los krahô no sabemos con qué intensidad absorben los niños las tensiones surgidas por la fricción interétnica), sería ingenuo menospreciar la posibilidad de que a corta edad ya se inculquen los valores más negativos que deterioran la conciencia étnica.

Mary E. Goodman, en su investigación sobre el surgimiento de la "conciencia racial" en los niños,[31] llega a la sorprendente conclusión de que ya desde los cuatro años pueden mostrar señales inequívocas de intolerancia racial, y por lo tanto –se puede decir– señales de que desde tierna edad se puede constituir una identidad étnica. No importa que la investigación de esa antropóloga haya sido realizada con niños y

[30] J. C. Melam muestra la relación entre el mito auké y el mesianismo krahô, al describir un movimiento ocurrido en 1951 (Melatti, 1967: 151-155). Ese mito, que está presente también en otros grupos timbira, fue analizado por Da Matta, quien lo clasificó como "antimito" precisamente por su carácter dinámico, capaz de permitir el "paso a un orden más complejo, el de la ideología política" (Da Matta, 1970: 1044).

[31] Afirma Goodman "que 'los niños pequeños' algunas veces prestan poca atención a la raza; ellos sólo prestan atención a la raza cuando comienzan a prestar atención a otros atributos física y socialmente significativos (como edad y sexo) y que la intensidad y el tipo de atención prestadas por distintos infantes varía en función de ciertos factores interrelacionados" (1968: 245).

niñas norteamericanos, pues en circunstancias en las que existan tensiones "raciales", lo que podría variar (esto es una hipótesis) es tan sólo la manifestación específica del prejuicio o de la forma de discriminación. En la investigación que realicé entre los terêna, tuve la oportunidad de verificar la magnitud del "prejuicio racial" entre los alumnos de una escuela bastante cercana a una reservación indígena. Se eligió una escuela primaria localizada en la población de Duque Estrada, a ocho kilómetros de la aldea de Cachoeirinha. Se contó con la colaboración de la profesora, quien aceptó mi sugerencia de solicitar a los alumnos (niños y niñas entre los siete y ocho años) pequeñas composiciones acerca del indio, sus hábitos y costumbres.

El análisis de estos trabajos demostró lo que en su época constituyó para mí una sorpresa (1957) que la mayor parte de ellos hablaba de un indio abstracto, "con arco y flecha", que adoraba al sol y a la luna, es decir, el "indio" presente en los libros de texto; los pocos alumnos que llegaron a mencionar a los terêna lo hicieron utilizando términos como "bugres" (el equivalente local de "caboclos"), "decadentes", "mezclados", "alcohólicos", etc., siempre comparándolos con "los indios verdaderos", ciertamente extraídos de las lecciones de su profesora. Pero el hecho más significativo de este episodio fue que los tres alumnos terêna –residentes de Duque Estrada– reaccionaron como si no tuvieran relación con el asunto, escribiendo prácticamente lo mismo que sus compañeros (aunque con mucho menor entusiasmo). Si una parte de los niños no se hubiera referido a los terêna como "indios decadentes", hubiera cabido la posibilidad de que los alumnos terêna, al serles mencionada la categoría abstracta de "indio", no se hubieran autoclasificado en ella, pues ¿qué es ese "indio"

genérico sino una simple abstracción?[32] Sin embargo, parece mucho más plausible pensar que ellos no se dieron el lujo de asumir su identidad étnica en un ambiente claramente adverso, por miedo a colocarse a sí mismos como objeto de polémica, en la cual tendrían mucho que perder; pues no se es "bugre" impunemente en el sur de Mato Grosso.

Posibilidades de explicación

Con las modalidades de identificación seleccionadas para examen no se pretende agotar todas las posibilidades de aparición de la identidad étnica. Ni podemos aspirar a ello pues, tal como los mitos –si aceptamos la argumentación de Lévi-Strauss–, el conjunto de los modos de identificación pertenecería al *orden del discurso* (y particularmente al de un discurso ideológico); pues, a no ser que la población –o, diríamos, el sistema interétnico (en este caso, intertribal)– se extinguiera, ese conjunto jamás se hallaría totalmente aislado.[33] Por lo

[32] La percepción del "indio" como categoría étnica merecería investigaciones comparativas específicas, destinadas a mostrar un cuadro de ideologías étnicas y de las maneras en las que son elaboradas por los diferentes sistemas cognitivos tribales.

[33] *Cf.* Lévi-Strauss, 1964: 15. Completando su pensamiento, afirma: "De nada valdría entonces reprobar a un lingüista que hubiera escrito una gramática de una lengua sin haber registrado la totalidad de hablas pronunciadas desde que esta lengua se originó, y sin conocer las modificaciones verbales que tendrán lugar mientras ella exista. La experiencia demuestra que un número irrisorio de frases, en comparación con todas las que hubiera podido recoger, teóricamente permiten al lingüista elaborar una gramática de la lengua que él estudia".

tanto, aquí no estaría la razón del carácter hipotético que atribuimos a la mayoría de nuestras afirmaciones, sino en el hecho de que no se llegó a elaborar "modelos más completos" de sistemas de representaciones; a saber, de no haber analizado, en los límites de este ensayo, al menos una *ideología ètnica* producida por un grupo étnico en particular, sumergido en una situación de contacto interétnico (léase también intertribal). El estudio intensivo de una ideología (y un estudio de esa índole se hará próximamente respecto a los terêna) permitirá construir un conjunto articulado de modos de identificación étnica que sirva como descripción de un proceso cuyos nexos solamente se podrán descubrir (en una primera aproximación) en el interior de un sistema de valores. Es aquí donde un enfoque estructuralista –en el amplio sentido que le otorga Jean Piaget (1970, especialmente la "Conclusión")– se reconcilia con un análisis de contenidos culturales; pero es preciso decir que aquí cultura significa valores, en el sentido preciso que le dio Barth, incluyendo la coexistencia de diferentes valores en el interior de una cultura (1969: 12); pero significa también "patrón", en el sentido expuesto por Goodenough (1970: 98-104), de "percibir, creer, evaluar y actuar".

Pues bien, en un sistema interétnico es natural que surja lo que se podría denominar "cultura de contacto" –expresión que prefiero a la consagrada "sistema intercultural", ya que ésta suele representar una amalgama, una mezcla genérica de diversas cosas, muchas veces descrito como una suma de ganancias y pérdidas (aculturación) entre sistemas culturales en conjunción–. Es en el interior de una "cultura de contacto" particular donde uno se podrá proponer buscar soluciones a problemas de carácter general, como lo es el grado de sistematización y consistencia entre distintos valores que coexisten

en una cultura,[34] así como cuestiones más específicas, como el patrón de coherencia entre el sistema de valores (independientemente de su grado de integración o consistencia) y los mecanismos de la identificación étnica. Siendo las categorías étnicas componentes de un sistema ideológico, están cargadas de valor; y los valores son hechos empíricos, posibles de ser descubiertos, "pues no son construcciones del analista sino puntos de vista de los propios agentes".[35] Como antes se señaló, se trata de entender "modelos conscientes" como preliminares de un análisis estructural. Tratándose de valores, se tiene que mencionar el problema de la *elección*. ¿Pues no es acaso la identificación étnica –en los contextos donde la hemos examinado– de algún modo una "elección"?

Si se tiene como proyecto tomar la identidad étnica y el proceso de su surgimiento (la identificación) como nuestro *objeto* de investigación y, como tal, susceptible de una estructuración, será necesario interrogarnos al menos sobre los caminos que puede seguir la investigación antropológica. Si la identidad étnica es un valor, en cuanto categoría ideológicamente valorizada, puede ser tomada como elección o alternativa en situaciones determinadas, algunas de ellas ya examinadas páginas atrás. Barth propone un modelo, fundado en la teoría de los juegos *(game theory),* que nos permite trabajar en una dimensión "transaccional" de la identidad en el sentido de que, en

[34] "El problema de la forma, tal como lo veo, consiste en comprender cómo cualquier grado de sistematización y consistencia es establecido y mantenido entre los valores diferentes que coexisten en una cultura" (Barth, 1966: 12).

[35] "Sostengo que esos vatores son hechos empírios que pueden ser descubiertos –no son construcciones del investigador, sino opiniones sustentadas por los propios agentes" (*ibid*.: 13).

una relación entre A y B, ambos participantes intentan asegurar que el valor de lo ganado sea siempre mayor (o por lo menos igual) al valor de lo perdido.[36] Se trata, por tanto, de modelos estratégicos (elecciones estratégicas), cuya utilización nos puede llevar a descubrir las limitantes estructurales que una situación totalizadora impone a la elección abierta de los individuos y de los grupos; son estas restricciones a la elección las que, en la teoría de los juegos, se llaman "reglas" definitorias del "juego".[37] Esa metodología de carácter formalizante, ha sido desarrollada por Barth con el objetivo de elaborar "modelos generativos de organización social",[38] y parece ser de la mayor fecundidad para la descripción y el análisis de las situa-

---

[36] "Ella está constituida por un flujo básico de prestaciones entre dos o más actores; en su forma elemental, 'A' ofrece prestaciones 'x' y 'B' retribuye con prestaciones 'y', así A x $\leftarrow\!\!\rightarrow$ y B. Además, de acuerdo con la definición, cada parte intenta consistentemente asegurar que el valor de la ganancia sea mayor que el valor de lo perdido. Esto define dos límites: para A, $x \leq y$, mientras que para B, $x \geq y$" (Barth, 1966: 13).

[37] "La naturaleza de esas ventajas y las varias restricciones a las elecciones abiertas a los individuos dependen de las características estructurales de la situación total que, en la teoría de los juegos, son expresadas por medio de reglas que definen el juego. En tal estructura, los grupos que realmente emergen se relacionan con las características estructurales o condiciones de cualquier tipo que ofrezcan las bases para el desarrollo de una comunidad de intereses de los miembros del grupo" (Barth, 1966: 13).

[38] "El formalismo particular de la teoría de los juegos no es tan importante para los propósitos antropológicos como el carácter fundamental de la teoría como modelo generativo. Ella puede servir como prototipo para un modelo procesual de interacción y, concentrándome en *transacción,* como el aislado analítico en el campo de la organización social, estoy privilegiando lo que considero el aspecto más crucial de la teoría para nuestros propósitos" (Barth, 1966: 5).

ciones interétnicas particulares, siempre que la manipulación de la identidad étnica sea reductible a esquemas transaccionales. Pero la teoría de los juegos subyacente al modelo no nos parece capaz de trascender el plano empírico y cuestionar la estructura de la identificación étnica más allá de su manifestación en tal o cual sociedad o situación de contacto.[39]

Goodenough desarrolló un ingenioso modelo para captar aquello que él denomina la "gramaticalidad" de las identidades sociales,[40] pero, si nuestra interpretación es correcta, este

[39] Un modelo bastante elaborado, en el sentido de su formalización, es el que nos propone Jean Piaget (1965: 100-142). Nos permite trabajar con estructuras operatorias que engloban tres realidades sociales fundamentales, que para Piaget son: las reglas, los valores y los signos. "Toda sociedad es un sistema de obligaciones (reglas), de intercambios (valores) y de símbolos convencionales que sirven de expresión a las reglas y a los valores (signos)" (p. 100). Gracias a la aplicación consistente de esquemas logísticos, diferentes aspectos de los fenómenos de intercambio e interacción, de los valores individuales y colectivos, son delimitados en términos de sistemas de equilibrio y sus fisuras son vistas como crisis. Como se puede ver, por más seductora que sea para la reflexión este intento de "logicizar" los hechos sociales, particularmente aquellos que se refieren a las cuestiones aquí propuestas, la teoría general que se encuentra detrás de Piaget (Pareto, Durkheim, Kelsen –a quienes él cita–) no explica el carácter dinámico y muchas veces conflictivo de los sistemas en interacción. En cuanto al problema específico de la identificación étnica, el modelo presenta aspectos sugerentes, razón por la cual lo estamos mencionando en esta nota, pero más como invitación para
el lector interesado en los análisis formales. Como técnica de análisis formal tal vez pueda ofrecer mayor rentabilidad en niveles más abstractos y de mayor generalidad, que lo que la teoría de los juegos, utilizada por Barth, puede ofrecer a la investigación empírica.

[40] Ese código o "gramática" de la identidad social se funda en varios principios, entre los que destacan dos: 1) que todo individuo posee

modelo sería más adecuado para sistemas culturales con un alto grado de congruencia[41] y para los cuales un código social sería equivalente al idioma hablado por los individuos-miembros. De aquí que se pueda equiparar un sistema monolítico de relaciones de estatus (de "derechos y deberes") con un sistema equivalente de identidades sociales, *pero no étnicas*. El caso de los truk, tomado como ejemplo por Goodenough, establece buenas posibilidades de explicación para el fenómeno de la identificación social en términos de *relaciones de*

---

más identidades de las que podría asumir al mismo tiempo en determinada interacción; 2) que para cualquier identidad asumida por alguien existe sólo un número limitado de identidades combinadas *(matching identities),* es decir, susceptibles de ser asumidas por el otro individuo, contraparte en la interacción *(cf.* Goodenough, 1965: 5-6). De la misma manera que un profesor no puede serlo durante todo el tiempo y en todo lugar, él no podría asumir todas sus identidades (padre, marido, asesor técnico, jefe de departamento, etc.) al mismo tiempo en una misma interacción. Porque, si llegara a asumir la identidad de profesor ante su hijo o su mujer, la relación sería tan poco congruente como si él asumiera la de padre ante sus alumnos o colegas del consejo técnico. Esta incongruencia de identidad es lo que Goodenough denomina como no-gramaticalidad, siendo que la gramaticalidad de la relación de identidad estaría en la constitución de parejas de identidades combinadas (profesor-alumno, padre-hijo, marido-esposa).

[41] No se quiere afirmar con esto que tales sistemas culturales constituyen una totalidad absolutamente integrada, en el sentido muy bien criticado por Barth (1966: 12); tampoco quiero afirmar que los sistemas interétnicos no engendran sus propios códigos, suficientemente articulados para permitir que se les trate como "idiomas" comunes, es decir, "hablados" por los grupos étnicos en contacto continuo y sistemático. Sin embargo, el método de Goodenough, por tratarse de un método en estado experimental, aún no parece ofrecer perspectivas seguras para el análisis de la identificación émica.

estatus, describiendo sus dimensiones con el recurso técnico de una "escala de Guttman". Pero lo que se trataba de explicar, sin embargo, eran las relaciones de *identidad-estatus* en el ámbito de una cultura determinada (y segura en su integridad, al menos para los fines analíticos); no se intentaba penetrar en el interior de otro sistema de relaciones, sincrético por naturaleza, tal como el sistema interétnico –éste sí, base para la inteligibilidad de la identificación étnica–. La "cultura del contacto", entendida principalmente como un sistema de valores altamente dinámico, y por lo tanto capaz de proporcionar *la racionalidad* de las "fluctuaciones" de la identidad étnica (o, en otras palabras, la lógica de la manipulación de esa identidad), podrá permitir la elaboración de una tipología capaz de contener las diferentes "culturas de contacto", de conformidad con la mayor o menor distancia y "oposición" de las culturas en conjunción, de la mayor o menor tensión y conflicto entre los grupos étnicos en contacto. En este sentido, esa "cultura del contacto" puede ser más que un sistema de valores, llegando a ser el *conjunto de representaciones* (entre las cuales también se incluyen los valores) que un grupo étnico construye a partir de la situación de contacto en la que está inmerso, y en términos del cual se clasifica (identifica) a sí mismo y clasifica a los otros.

Conclusiones

En la escala en la que se encuentran nuestros conocimientos al respecto de la identidad y la identificación étnicas, parece apropiado distinguir al menos tres "tipos" de situaciones de contacto (con sus consiguientes "culturas de contacto"):

1) La que involucra unidades étnicas relacionadas de manera simétrica (como muchas de las relaciones intertribales en el alto Xingu).
2) La que involucra unidades yuxtapuestas de manera asimétrica y jerárquica (como lo ejemplifican las relaciones intertribales que alguna vez tuvieron lugar en el Chaco durante el periodo de conquista, algunos de cuyos remanentes aún se pueden observar en el sur de Mato Grosso).
3) La que involucra unidades étnicas en relación asimétrica, ligadas a un sistema de dominación y sujeción (como ocurre en las áreas de fricción interétnica, o como bien lo representan las relaciones entre indios y blancos en la forma como se da en contextos coloniales, incluyendo aquí al "colonialismo interno").

El primer "tipo" quizá permanezca más bien como una figura teórica, una vez que progresivamente van escaseando las relaciones intertribales de carácter simétrico. El segundo "tipo" corresponde al surgimiento de sistemas estratificados –por lo tanto de estatus–, teniendo por marco diferencial la categoría étnica de los individuos o grupos en contacto; tales sistemas pueden ser encontrados en contextos intertribales, como aquellos a los que se hizo referencia en la discusión de los remanentes de los guaná, y también en contextos sumamente complejos, como las "sociedades de castas".[42] Finalmente el

[42] *Cf.* Dumont, 1966. En dicha obra, el autor teoriza brillantemente sobre el sistema de castas, revelando toda una ideología jerárquica subyacente. Una investigación del proceso de identificación étnica en tal contexto, minado por la oposición religiosa del puro y el impuro, nos podría enseñar mucho.

tercer "tipo" corresponde a las relaciones que tienen lugar en el ámbito de una "estructura de clases", en el sentido de que las relaciones de dominación-sujeción obedecen a una dinámica de distinto orden a la que se da en un sistema estratificado, expresado en el "tipo" anterior.[43] Evidentemente no se trata de tipos weberianos, pues se mezclan siempre de algún modo, y su distinción es válida tan sólo para fines analíticos. Si representásemos a estos "tipos" como círculos, verificaríamos que en sus áreas de intersección tendrían un conjunto de elementos en común que podríamos imaginar como propiedades estructurales del proceso de identificación étnica:

a) El carácter contrastante de la identidad étnica y su fuerte contenido de "oposición" con fines de afirmación individual o grupal.

b) Su manipulación en las situaciones de ambigüedad, cuando se presentan al individuo o al grupo alternativas para la "elección" (de identidades étnicas) con base en el criterio de "ganancias y pérdidas" (como criterios de valor y no como mecanismos de aculturación) en la situación de contacto.[44]

---

[43] *Cf.* Stavenhagen, 1962. La distinción entre sistema de estratificación social y "estructura de clases" está muy bien demostrada en ese artículo.

[44] Con base en mi análisis, me veo inclinado a concluir lo contrario de la consideración formulada por Goodenough en el sentido de que "es más probable que los escenarios sociales afecten la manera como una persona se conduce en la misma relación de identidad de los que gobiernan la selección de identidad, pero –sopesa Goodenough– este es un asunto que requiere investigación empirica" (1965: 6). Su conclusión parece consistente en relación con sistemas de papeles o de estatus, en términos de los cuales pretende traducir un sistema de identidades sociales.

¿Cuál es la importancia de este modelo tentativo de identificación étnica para el estudio de las relaciones interétnicas en general? Será más fácil hallar la respuesta a esta pregunta esperando el desarrollo de estudios que lleguen a absorber el modelo. Sin embargo, el autor cree que el concepto de identidad étnica, como categoría ideológica (en la forma en la que la definimos), así como el análisis del proceso de identificación, revelan un terreno bastante firme para emprender la búsqueda de un conocimiento más sistemático de las relaciones interétnicas. La problemática de la identidad y de la identificación étnicas, siempre y cuando sea contextualizada, es decir, relacionada con la naturaleza (o el "tipo") de la situación de contacto, promete ofrecer una razonable probabilidad –si es lícito suponerlo– de implementar la investigación empírica, pues corresponde a una esfera crucial de cualquier sistema de relaciones sociales: la de la relación entre el individuo y el grupo; constituye el puente entre el individuo y la sociedad, en términos semejantes (pero no idénticos) al que representa el papel ("rol") en una teoría como la de Nadel (1957: 20). Y, en términos de una teoría de las relaciones interétnicas, fenómenos como las "fluctuaciones" de la identidad étnica –gracias a las posibilidades abiertas para su manipulación– y el ejercicio de la identificación (étnica), deben ser interpretados como un esfuerzo, a veces dramático, del individuo y del grupo para lograr su sobrevivencia social.

2. Un concepto antropológico de la identidad

Nos recherches, à nous sociologues, ne sont point pleines [...] ni de postulats ni de pétitions de principes. Elles n'ont d'autre axiome que celui-ci: ne jamais oublier que l'homme pense en commun avec les autres, en société. Elles n'ont qu'un but: determiner la part social dans la pensée. Loin d'être contradictoires ou meme contraires aux recherches du psychologue, les nôtres leur sont corrélatives.

(Nuestras investigaciones, para nosotros los sociólogos, aún no están completas […] ni respecto a los postulados ni respecto a las peticiones de principios. Ellas no poseen más axioma que el siguiente: nunca olvidar que el hombre piensa en común junto con los demás, en sociedad. Ellas no poseen más que un sólo objetivo: determinar el componente social del pensamiento. Lejos de ser contradictorias o contrarias a las investigaciones del psicólogo, las nuestras les son correlativas.)

Marcel Mauss, *Oeuvres*, II: 122

Introducción

El epígrafe podrá ser tomado como punto de referencia para las consideraciones que se harán aquí sobre la identidad social y los fenómenos de representación colectiva. Se trata, en primer lugar, de subrayar el carácter axiomático del enfoque sociológico (léase también antropológico), según el cual el hombre no piensa aisladamente, sino a través de categorías

engendradas por la vida social. La crítica hecha por Durkheim a las categorías como formas *a priori* del entendimiento (o conceptos puros del entendimiento, tal como son formulados en la filosofía de Kant), marca bien la posición sociológica en el momento mismo de su consolidación como disciplina positiva, de carácter empírico. "Al contrario, ellas [las categorías] estarían construidas a partir de piezas y fragmentos, cabiéndole al individuo ser el obrero de esta construcción" (Durkheim, 1968: 18). Y la peculiaridad de esas categorías es la de ser "representaciones esencialmente colectivas" que traducen, por encima de todo, "estados de la colectividad", en la medida en que "dependen de la manera en la cual ella (la sociedad) está constituida y organizada" (*ibid.,* p. 22). Finalmente, las representaciones colectivas serían el producto de una "inmensa cooperación" colectiva, resultante de una "multitud de espíritus diversos" que durante generaciones acumularon experiencia y saber (*ibid.*).

En segundo lugar, el epígrafe resalta que, cuando se trata de determinar el componente social del pensamiento, la empresa sociológica no entra en conflicto con la investigación psicológica sino, al contrario, le puede resultar correlacionada. La posición de los mentores de *L'Année Sociologique,* nombre con el que se conoce al grupo que por muchas razones puede ser considerado el fundador de la antropología social, reviste gran actualidad, sobre todo en un momento en el que los estudios de "representaciones colectivas" o más precisamente de "ideologías" (término más corriente en la literatura anglosajona) están *a la mode*. Hay que añadir que ya también se empieza a notar en los sectores más ortodoxos de la antropología social el surgimiento de una actitud menos defensiva con respecto a la psicología, no temiéndose más la contaminación por el

microbio del "psicologismo" (Richards, 1970: 7-8). Toda esta situación otorga a las palabras de Marcel Mauss gran actualidad, ya que indican la legitimidad de una empresa que, aunque renovada en su teoría y su método, posee sus raíces en una de las más fecundas escuelas del pensamiento clásico.

Este artículo se iniciará con un intento por establecer el nexo entre las nociones de "identidad" y de "ideología", indicando primero ciertas formulaciones hechas en el nivel de investigaciones de carácter psicológico; en seguida, se hará una evaluación de la contribución sociológica en los modernos estudios sobre la ideología, en una acepción muy próxima a la del autor en lo que respecta a su concepción de "ideología" y "representación colectiva"; por último, se procurará establecer una relación operacional entre los conceptos examinados y el de identidad étnica, como un caso particular de la identidad social.

Identidad e ideología

Algunos psicólogos han atribuido a la ideología un papel preponderante en el mantenimiento de la identidad de miembros de "grupos ideológicos", en la medida en que "les propone un plano de vida con vínculos sociales y temporales, asegurados por su pertenencia a un grupo que posee continuidad en el futuro" (Grimberg y Grimberg, 1971: 135). Aun cuando tal concepto de ideología se obtuvo de la sociología del conocimiento (más adelante se tendrá oportunidad de tratar esto), su aplicación al fenómeno de la identidad añade poco a su comprensión. Simplemente, porque para ellos la ideología no hace parte de la definición de identidad. Siendo una noción

tan distinta de la de identidad, ésta se encontraría en todo caso correlacionada si propiciara un mecanismo de mantenimiento de las identidades grupales.

> Entre las necesidades psicológicas de los individuos se halla […] la de asegurar de la manera más firme posible el sentimiento de identidad, que los lleva a procurar integrarse en grupos ideológicos. Los grupos ideológicos pueden llegar a funcionar, precisamente, como un contingente que engloba y delimita, al mismo tiempo que discrimina y consolida, la ideología y la identidad de los miembros que los constituyen (Grimberg y Grimberg, 1971: 134-135).

Esta concepción no difiere mucho de la de Erikson, por ejemplo, cuando este psicólogo indica que "identidad e ideología son dos aspectos del mismo proceso. Ambos proporcionan la condición necesaria para una mayor maduración del individuo –en la medida en que el autor se refiere a la socialización del joven (RCO)– y, con ella, para la siguiente forma de identidad más inclusiva, es decir, la solidaridad que liga identidades comunes en la vida, la acción y la creación conjuntas" (Erikson, 1968: 189). El punto más sugestivo de la posición de Erikson se encuentra en la afirmación de que la identidad y la ideología participan en un mismo proceso, si bien continúa manteniendo a la ideología fuera de la conceptualización de la identidad.

Esta separación –que, según pretendo demostrar, en poco ayuda a elucidar el fenómeno de la identidad social– trae consigo, sin embargo, algunas contribuciones bastante significativas para la elaboración de un modelo antropológico de la identidad social. Grimberg y Grimberg señalan que "uno de los

elementos importantes para la consolidación del sentimiento de identidad es el juego dialéctico entre la *semejanza* y la *diferencia"* (1971: 136), entendida aquí como semejanzas y diferencias de alguien consigo mismo en el transcurso del tiempo, y con los otros en el plano grupal. Ese juego dialéctico, en la concepción de los autores, expresa de algún modo aquello que procuré señalar en otra oportunidad (capítulo 1 del presente libro), a través de la noción de identidad "contrastante" y en referencia a un tipo particular de identidad social, a saber, la *identldad étnica.* Partiendo de las concepciones de Barth, se pudo, en ese entonces, elaborar la noción de personalidad contrastante, tomándola como la esencia de la identidad única: es decir, cuando una persona o un grupo se afirman como tales, lo hacen como un medio de diferenciación en relación con alguna otra persona o grupo con el que se confrontan; es una identidad que surge por oposición, implicando la afirmación del *nosotros* delante de los *otros,* sin afirmarse jamás en aislamiento. Un individuo o un grupo indígena afirman su etnia contrastándose con una etnia de *referencia,* posea ésta carácter tribal (por ejemplo, terêna. tükúna, etc.) o nacional (por, ejemplo, brasileño, paraguayo, etc.). Lo cierto es que un miembro de un grupo indígena no invoca su pertencia a determinada tribu sino cuando está en confrontación con miembros de otra etnia.

En aislamiento, el grupo tribal no tiene necesidad de ningún tipo de designación específica, por lo que resulta frecuente encontrar hoy en día, cuando es prácticamente imposible hallar poblaciones aisladas, grupos indígenas que se denominan a sí mismos utilizando términos que no quieren decir otra cosa que "gente", "pueblo" o expresiones de índole similar (por ejemplo: *txané,* que significa gente, era el término

por medio del cual se autoidentificaban las poblaciones guaná –terêna. kinikináu, exoaladi y layâna de la región llamada Chaco, que inmigraron a fines del siglo XVIII al sur de Mato Grosso). Posee el mismo significado el uso de nombres de lugares o de personas (generalmente jefes) para identificar un grupo: la asociación de un grupo con un lugar o con una persona también refleja mecanismos de identificación por contraste, tal como si los miembros quisieran representarse inequívocamente "semejantes" entre sí y "diferentes" de los miembros de otros grupos de referencia en una realización continua de un "juego dialéctico", iniciado a partir del primer contacto interétnico o con la primera fisión intragrupal (cuando el grupo original se segmentó en bandos o grupos locales). La literatura etnológica comprueba elocuentemente ese fenómeno, bastante familiar para los antropólogos. Y la investigación diacrónica de las relaciones interétnicas *(vis-a-vis* intertribales) puede ser concebida como el desarrollo histórico de ese "juego", como, por cierto, lo hace Lehman en un estudio pionero sobre las minorías étnicas en Birmania al examinar la constitución de su Unión Federativa (Lehman 1967); tal estudio arrojó mucha luz sobre la problemática de las relaciones entre identidad grupal y etnia, como se tuvo oportunidad de mencionar en el capítulo anterior.

Pero, mientras el "juego dialéctico" desenmascara un mecanismo crucial para el entendimiento de la identidad social -aun cuando lo haga para un caso particular de esa identidad, la identidad étnica-, la separación entre ideología e identidad crea algunos obstáculos que se intentará remover a través de una reflexión sobre los mecanismos de dicha separación. Tanto Erikson como los Grimberg practican tal separación. Como ya fue mencionado, todos conciben la ideología como

"algo" separado de la identidad. Cuando Erikson afirma que "la identidad y la ideología son dos aspectos del mismo proceso", él está estableciendo por un lado la condición necesaria para la maduración individual y, por otro lado, la siguiente y más alta forma de identificación, es decir, "la solidaridad que liga identidades comunes en una vivencia, acción y creación conjuntas" (Erikson, 1968: 189). El compromiso de su teoría de identidad con el proceso formativo del individuo me parece –si no me equivoco– responsable de esa concepción *egocéntrica* de la identidad, aunque Erikson desee guiarnos hacia el entendimiento de una identidad psicosocial, sociocéntrica, si es que así se la puede denominar. Pero su contribución decisiva –en lo que concierne al tema del ensayo– parece hallarse en la elaboración de un modelo de identidad social (o psicosocial) que hace de la ideología la condición de esa *identidad*. En este sentido, como se verá después, su concepto de ideología puede ser compartido por cualquiera de sus colegas sociólogos o antropólogos sociales. Concibiendo a la ideología como un sistema, la define

> como un cuerpo coherente de imágenes, ideas e ideales compartidos que, ya sea basándose en un dogma formulado, en una *Weltanschauung* implícita, en una imagen del mundo fuertemente estructurada, en un credo político o, inclusive, un credo científico (especialmente aplicado al hombre), o en un modo de vida, proporciona a los participantes una orientación coherente y total, aunque sistemáticamente simplificada, en el espacio y el tiempo, en los medios y los fines (Erikson, 1968: 189-190).

Si se concibe, provisionalmente al menos, la identidad como una *representación de sí,* una idea o idealización de sí mismo, ¿por

qué no la incluimos como parte (y parte estratégica) de ese "cuerpo coherente de imágenes, ideas [. . .] que proporciona a los participantes una orientación coherente y total" del que habla Erikson? No parece ser esa la solución que podría desprenderse de la lectura de Erikson y, aun menos, de la de los Grimberg. El capítulo "Identidad e ideología" del libro de ambos, ya mencionado (Grimberg y Grimberg, 1971), es en cierta forma, sintomática de esta separación entre identidad e ideología; en él, si bien en el plano de la definición, la ideología presenta el carácter holístico y sistémico de la conceptualización utilizada por Erikson; en su aplicación al análisis del fenómeno identidad el concepto de ideología se destaca y asume un estrechamiento de tal orden que lo hace coincidir con un poderoso Superego social de índole política y socioeconómica. Es como si el individuo estuviese sometido a la influencia de distintas ideologías políticas, económicas y sociales, todas perfectamente separadas de él. Aunque aquí se respetan como válidas para el área de la psicología tales concepciones y aplicaciones del concepto de ideología, la idea que espero desarrollar será que la identidad social, ella misma, es una ideología y una forma de representación colectiva.

Ideología, creencia y representación colectiva

Utilicemos como punto de partida la postura de algunos sociólogos como Poulantzas y Althusser, Berger y Luckmann, autores cuya concepción de ideología guarda un inequívoco sabor antropológico, aunque entre sí mantengan sensibles discrepancias, afortunadamente en puntos que no resultan relevantes para

el asunto que aquí se pretende desarrollar. Las formulaciones ya clásicas de Mannheim (especialmente Mannheim, 1950) o de Merton (Merton, 1949), por ejemplo, serán dejadas de lado, porque se ciñen demasiado a lo que se podría denominar la visión estricta de la ideología, muy ligada a la noción de "falsa conciencia" y a una preocupación fundamentalmente epistemológica y metodológica –como se puede verificar en la orientación neopositivista de la sociología del conocimiento de Geiger (1953, 1962) o de Topitsch (1958, 1961), citados por Berger y Luckmann (1971)–. Esta tendencia de concebir la ideología como algo que el pensamiento científico, ansioso de eludir todo compromiso con una "falsa conciencia", debe exorcizar, se halla muy distante de la posición –expresa en marxistas como Althusser (1967 y Poulantzas (1969), y no marxistas como Berger y Luckmann– para los cuales el objeto de una sociología del conocimiento serían las representaciones ideológicas de la experiencia colectiva vivida o el conocimiento del sentido común generado por la realidad social de lo cotidiano. Para limitamos al estudio de uno solo de estos autores, en este caso Poulantzas –y de esa manera no sobrecargar el texto– podemos concordar en que:

> La ideología consiste, realmente, en un nivel objetivo específico, en un conjunto con *coherencia relativa* de representaciones, valores, creencias; lo mismo que los "hombres", los agentes en una formación participan en actividades religiosas, morales, estéticas, filosóficas [. . .] La ideología está hasta tal punto presente en todas las actividades de los agentes, que no puede diferenciarse de su *experiencia vivida.* En esa medida, las ideologías fijan en un universo relativamente coherente no sólo una relación real, sino también una *relación imaginaria,* una relación

> real de los hombres con sus condiciones de existencia investida en una relación imaginaria (Poulantzas, 1969: 263-264).

No teniendo por "función" proporcionar a los individuos o a los grupos un *conocimiento verdadero* de la estructura social, la ideología procura "simplemente insertarlos en cierto modo en sus actividades prácticas que sostienen dicha estructura" *(ibid.*: 264). Siendo así:

> La ideología tiene precisamente por función, al contrario de la ciencia, ocultar las contradicciones reales, *reconstruir,* en un plano imaginario, un discurso relativamente coherente que sirva de horizonte a lo "vivido" de los agentes, dando forma a sus representaciones según las relaciones reales e insertándolas en la unidad de las relaciones de una formación *(ibid.*: 265).

Esa concepción de ideología, sensiblemente más refinada que la utilizada por Erikson, puede ser todavía diferenciada de un concepto de *representación colectiva*. Poulantzas nos ayuda a concebir la ideología como *forma en que se asumen representaciones.* Si la ideología es un discurso coherente, construido para eliminar las contradicciones que se encuentran en el sistema social, ella posee una naturaleza sistémica, integrada, capaz de contener un "saber" organizado (aunque no científico) para ciertos fines, ya sean éstos económicos, políticos, estéticos, etc. En este sentido, la ideología puede ser consciente o inconsciente –aun cuando frecuentemente sea inconsciente y "opaque a los agentes" que vivencian las relaciones que le dieron origen y que la sustentan–. Por el contrario, *las representaciones colectivas son siempre inconscientes,* débilmente integradas y desprovistas de aquel carácter sistémico inherente al

discurso ideológico. Subrayemos el hecho de que se habla de *representación colectiva* y no de un *Vorstellung* freudiano, es decir, de una representación consciente e individual. Las representaciones colectivas no pueden ser conscientes, pues –como nos indica Durkheim– "son el producto de una inmensa cooperación que se extiende no sólo en el espacio sino también en el tiempo; para producirlas, una multitud de espíritus diversos asociaron, mezclaron, combinaron sus ideas y sus sentimientos, largas series de generaciones acumularon aquí su experiencia y su saber" (Durkheim, 1968: 22-23), Si la interpretación que aquí se hace de Durkheim es correcta, esas representaciones colectivas, en cuanto que trascienden al "ser individual", expresan una realidad más elevada, a saber, la de la propia *sociedad*. Es una realidad de "orden intelectual y moral", un "ser social", irreductible –en su totalidad– a las conciencias individuales que, a su vez, en su práctica cotidiana, no podrían aprehenderla sino de manera fragmentaria. El carácter inconsciente de las representaciones colectivas debe ser entendido desde este punto de vista.

Una segunda distinción que se puede hacer para ayudarnos a comprender mejor la noción de representación colectiva es la que involucra a esta última y a la noción de *creencia*. Indudablemente, la creencia colectiva o popular estaría en el polo opuesto al de la representación colectiva, ya que tendría como característica esencial la de ser consciente. Para verbalizarla o vivirla, de manera ritual o no, se tiene que estar consciente de ella. Pero, ¿cuál es la relación entre la creencia y la representación colectiva? En "Le sorcier et sa magie" y en "L'efficacité symbolique", para mencionar sólo dos de sus ensayos, Lévi-Strauss demuestra con singular acierto la presencia de un sustrato cultural constituido por representaciones

colectivas, cuya función sería asegurar la eficacia de ciertas prácticas mágicas y chamanísticas. La creencia en el chamán, por ejemplo, estaría sustentada en ese sustrato cultural constituido por representaciones: creencia compartida por el enfermo, por el público (testigo real o virtual de los ritos chamánicos) y, en cierto modo, por el propio chamán. Lévi-Strauss nos muestra, por medio de un análisis penetrante de la carrera de un chamán (Quesalid), la creciente credulidad que se apodera de alguien inicialmente motivado por la simple curiosidad en descubrir los fraudes en los procedimientos chamanísticos vigentes en su sociedad. Como afirma muy a propósito Lévi-Strauss, "Quesalid no se convirtió en un gran hechicero porque curaba a sus pacientes; él curaba a sus pacientes porque se había convertido en un gran hechicero. Somos, entonces, directamente conducidos al otro extremo del sistema, es decir, a su polo colectivo" (Lévi-Strauss, 1977: 198). La existencia de un "consenso social" es lo que hace viable al chamán. "El problema fundamental es, entonces, el de la relación entre un individuo y el grupo, o, más exactamente, entre un cierto tipo de individuos y *ciertas exigencias del grupo" (ibid.;* las cursivas son nuestras, RCO). Llegamos ahora al punto: la creencia en el chamán (o en un chamán, específicamente en Quesalid) es variable, puede ser mayor o menor, existir hoy y dejar de hacerla mañana, eventualmente regresar en el futuro. Pero esa creencia sólo puede existir si el grupo, manifestando algún tipo de inconsciente colectivo, exige un chamán con tales y cuales atributos, como una categoría social indispensable para la viabilidad (ya no sólo del chamán) sino del propio sistema social, de la propia sociedad. En otras palabras, la gramaticalidad del sistema sería dependiente, entre otras categorías igualmente necesarias, de la ac-

tualización de la categoría chamán. Los chamanes individuales, de carne y hueso, son creados por el inconsciente colectivo a imagen de los chamanes míticos. En este caso, la creencia en un determinado chamán y, por consiguiente, la legitimación de los poderes del mismo, sólo se sustentan gracias a esa especie de sustrato cultural, constituido por ciertos "hábitos mentales" o representaciones colectivas.

En un estudio reciente sobre creencias populares, pudimos encontrar algunas afirmaciones que vienen al encuentro de las ideas recién expuestas. Escribe la autora (Belmont, 1971: 105), a propósito de un relato acerca de la presencia de la Muerte a los pies de los condenados a muerte, que el fragmento analizado:

> recurre a un gran número de creencias, más o menos presentes en las mentes de los escuchas durante la narración del cuento, y cuyo significado se encuentra en una representación colectiva que puede ser formulada de la siguiente manera: el eje corporal de la muerte es aquél cuyo polo son los pies, polo en torno al cual se puede provocar un "giro" (la cabeza desempeña el mismo papel de manera simétrica e inversa).

En oposición a los pies, la cabeza simboliza la vida; y el girar un cuerpo cuyos pies estarían delante de una puerta –como si se creyera que a través de ella el condenado entraría en la muerte "caminando"–, un simple cambio en la posición del paciente, colocándolo con su cabeza hacia la puerta, eje del nacimiento y de la vida (los niños nacen por la cabeza), sería suficiente para eludir a la Muerte. Belmont muestra una variedad de creencias que se articulan, en un nivel más profundo, en torno de aquella representación *inconsciente*. "Es-

tamos, entonces –afirma la autora– frente a una nueva noción, la de *representación colectzva,* que difiere de la de creencia popular". La autora prosigue, añadiendo que: "la representación colectiva es inconsciente". Y agrega "que la creencia popular es, por el contrario, consciente". Me permitiré transcribir más extensamente sus conclusiones (aunque no se podrá transcribir su larga demostración, a la que remito al lector):

> Las creencias populares de una cultura son conocidas por las personas que pertenecen a dicha cultura, se transmiten de generación en generación (o del "indígena" al investigador), están presentes en las palabras y en los actos (especialmente cuando se trata de costumbres). Las representaciones colectivas son, en alguna medida, subyacentes a las creencias a las cuales confieren su eficacia. A su vez, las creencias confieren a las representaciones una actualización en forma concreta. Existe entre ambas un desfasamiento de nivel que pertenece al orden simbólico: la creencia tiene por función *representar* la representación (Belmont, 1971: 106).

Suficientemente distinguidas la ideología, la creencia y la representación colectiva, estamos ahora en condiciones de proseguir las reflexiones sobre la formulación de un concepto antropológico de identidad.

La identidad étnica como ideología

"La identidad es un fenómeno que emerge de la dialéctica entre individuo y sociedad" (Berger y Luckmann 1971: 195). Al ser formada por procesos sociales, "una vez cristalizada,

es mantenida, modificada o, incluso, remodelada por las relaciones sociales. Los procesos sociales involucrados en la formación y el mantenimiento de la identidad están determinados por la estructura social" *(ibid.*: 194). Esta determinación de la identidad por las relaciones sociales –estas últimas determinadas a su vez por el sistema social–, nos invita a distinguir varios tipos de identidad social, sin los cuales difícilmente se podrá operacionalizar el concepto de identidad (social o "colectiva") en la investigación empírica. Berger y Luckmann dan algunas indicaciones en este sentido, pero creemos que Goodenough aporta las mejores pistas para el desarrollo de un modelo más explicativo de dicho fenómeno. Me refiero específicamente a la noción de "relaciones de identidad". Tal noción, al subrayar la idea de *relación,* presupone la existencia no de una, sino de al menos dos identidades, denominadas "identidades complementarias" o "combinadas" *(matching identities).* Es decir –ilustrando con relaciones de identidad comunes en nuestra cultura–, Goodenough presenta los pares "médico-médico", "médico-enfermera", "médico-paciente", como relaciones de identidad gramaticales, perfectamente inteligibles en el ámbito del sistema cultural, lo que no ocurre por igual con las relaciones "médico-esposa" o "médico-empleado". El médico necesita utilizar la identidad "esposo" con su esposa y la identidad "empleador" con sus empleados (Goodenough, 1965: 7). Ahora bien, tomando el *sistema interétnico* como un sistema cultural inclusivo o, en otras palabras, tomando la "cultura del contacto" que le subyace, la gramaticalidad de las relaciones de identidad estaría en función de las etnias en contacto en un sistema interétnico, como por ejemplo aquel que envuelve a los tükúna y a los brasileños de la región; las identidades

"caboclo" y "civilizado" (tal como son concebidos en el interior del sistema interétnico y en los términos de la "cultura de contacto") son perfectamente gramaticales (y complementarias), en cuanto que caboclo/teti *(tuxáua* o "jefe") o caboclo/teku (nombre de clan) no lo son. Eso significa que las identidades de "caboclo" y de "civilizado", como tales, sólo son inteligibles cuando se relacionan entre sí, en contraste, como identidades complementarias. El carácter contrastante de estas identidades –al que se hizo referencia en la segunda sección de este trabajo– constituye así un atributo esencial de la identidad étnica. Por otro lado, la especificidad de la identidad étnica, particularmente en sus manifestaciones más "primitivas", se halla en el contenido *etnocéntrico* inherente a la negación de la "otra" identidad en contraste. Lo que nos remite a una concepción "nativa" de sí mismo, contaminada por valores y atributos, debidamente articulados, tendentes a reconstruir en el plano de lo imaginario la experiencia vivida en el contacto interétnico.

Se examinará un poco más la naturaleza -que ya se puede vislumbrar como ideológica- de la identidad étnica. El sistema interétnico, constituido por dos o más etnias en conjunción y poseyendo estructura y dinámica propias, como se intentó describir a través del "modelo del potencial de integración" (Cardoso de Oliveira, 1967), engendra la "cultura del contacto" antes mencionada. Tal cultura, que posee un carácter sistémico derivado del sistema interétnico (que la generó), gana en inteligibilidad para el investigador, en la medida en que en ella podemos distinguir "ideas organizadoras" que, como señala Leach, están "presentes en todas las sociedades como componentes de un patrón matemático" (Leach, 1961: 2). Estas ideas, que en el caso de los sistemas interétnicos esta-

rían presentes en todas las "culturas de contacto", no se encuentran al nivel del consciente, sino, tal como la gramática (el lenguaje) o las costumbres (como dice Mauss), se encuentran al nivel del inconsciente colectivo.[1] Entendida como un proceso de ideación colectiva, la cultura tiene en las representaciones su núcleo formador y más dinámico. Los hombres se representan con tales o cuales características, escogidas de modo variable de un repertorio (culturalmente) definido de cualificaciones étnicas y obedeciendo a un patrón (matemático) inherente a un determinado sistema interétnico. Es así que cuando un indio tükúna se identifica como "caboclo", está *dando forma* a aquellas representaciones, sumamente negativas, expresadas en el discurso que producen los blancos, o "civilizados", sobre la población tükúna como un todo. Se trata de una corteza de prejuicios y estereotipos que existen en forma difusa en la "cultura del contacto", producidos por los "civilizados" y consumidos igualmente por indios y blancos. Obedeciendo a un patrón según

[1] En una cátedra inaugural del curso de historia de las religiones de los pueblos no-civilizados. Marcel Mauss hace explícito un punto de vista que se convertiría –en mi opinión– en el corazón de su pensamiento antropológico: el carácter inconsciente de las costumbres. Citando un fragmento de un misionero follorista ("constato –afirma el folclorista Gale– que las costumbres son como el lenguaje, una propiedad de la cual el propietario es inconsciente"). Comenta Mauss que "el etnólogo debe buscar los datos profundos. casi inconscientes. Porque ellos existen en la tradición colectiva" (Mauss, *Oeuvres*, 3: 369). Y Lévi-Strauss pondera a propósito: "No es sorprendente que Mauss, convencido de la necesidad de una estrecha colaboración entre sociología y psicología, haya apelado constantemente al inconsciente como lo que produce el carácter común y específico de los hechos sociales" (Lévi-Strauss, 1950: XXX).

el cual el blanco recibirá una carga positiva y el indio una negativa (blanco +, indio -), el "caboclo" es la forma en que se asumen las representaciones que los tükúna del río Solimões tienen de sí mismos. Con el permiso del lector, transcribiré aquí un pequeño fragmento de un estudio que sobre el caboclo escribí en otro lugar:

> El contacto entre indios y blancos en el alto Solimões tuvo como su consecuencia más inmediata el surgimiento de una nueva categoría social: la de caboclo. El caboclo, en e! área considerada para la investigación, es e! tükúna transfigurado por e! contacto con el blanco. Él se diferencía de los grupos tribales del Javarí en que constituye para e! blanco una población pacífica, "desmoralizada", atada a las formas de trabajo impuestas por la civilización, y dependiente en extremo del comercio regional. En suma, es e! indio integrado (a su modo) en la periferia de la sociedad nacional, opuesto al "indio salvaje", desnudo o semivestido, hostil o dado al aislamiento, ejemplificado en el paisaje del alto Solimões por las tribus quixito y curugí. En cierto sentido, se puede ver al caboclo como el resultado de la interiorización del mundo del blanco por el tükúna, con su conciencia dividida en dos: una que mira hacia sus ancestros, y otra que voltea hacia los poderosos hombres que lo circundan. El caboclo es, de esta manera, el tükúna que se mira a sí mismo con los ojos de! blanco, es decir, como intruso, indolente, traicionero, en fin, como alguien cuyo único destino es trabajar para el blanco. Parafraseando a Hegel, podría decirse que el caboclo es la propia "conciencia desdichada" (Cardoso de Oliveira, 1964: 80).

Ahora se puede ver de manera más dara que el "caboclo", en su relación de identidad con el "civilizado", constituye la ideología étnica de un momento del contacto entre los indios tükúna y los brasileños de la región del alto Solimões. Pero, a estas alturas, se podría plantear el siguiente cuestionamiento: ¿cómo entender el contenido etnocéntrico inherente a la identidad étnica? Lo que sería fácil demostrar en una relación de identidad no alienada, como la que típicamente se podría ilustrar con la relación marubo/ "civilizado" (para quedarnos en la región del río Curuyi, relativamente cercana al área tükúna), se vuelve mucho más complicado en el caso de una identidad como la de "caboclo" que bien parece un "caso-límite" de identidad étnica. Al contrario de los marubo, quienes prácticamente no hablan el portugués,[2] y disfrutan de un contacto establecido recientemente con los brasileños de la región (dedicados a la explotación de la mano de obra indígena por empresas madereras situadas en Benjamin Constant) y cuya experiencia interétnica experimentada aún es (o lo era en la época) relativamente pobre, los tükúna del río Solimões mantenían ya un contacto casi de un siglo con la sociedad de la región, son bilingües en su gran mayoría y completamente dependientes de las economías de la región fronteriza (peruana, colombiana y brasileña). La rutinización de las rela-

[2] Se trata de datos de 1962, cuando visité por segunda vez la región del alto Solimões. En esa época conviví durante un mes con dos marubo que estaban hospedados en la aldea tükúna de Mariuaçu, junto al puesto indígena "Ticunas" del entonces *Serviço de Proteçâo aos índios*. La consideración respecto al uso del idioma del "civilizado" como un factor remodelador de la identidad del nativo, fue examinada de manera brillante por Fanon (s.f.: 47-71), a propósito de la relación colonizado/colonizador.

ciones de identidad –"caboclo"/"civilizado"– alimentada por la "cultura del contacto" vigente en el alto Solimões, que ya ha sido mencionada, privó a la identidad indígena de sus valores más preciados, que por lo tanto sustentaban el *ethos* tribal, el cual vendría a ser minado por el proceso regional de dominación. Sin embargo al privárla, sin embargo, de lo que se podría llamar la marca positiva del patrón de sus representaciones colectivas, lo que se dio fue una inversión de tal patrón, dando forma a una ideología étnica sumamente alienadora. El "etnocentrismo" aquí se caracteriza por la incapacidad generalizada de la ideología étnica para relativizarse; dicho de otra manera, es la virtual incapacidad de la identidad étnica para producir una visión o "retrato" de la otra (identidad) que le es complementaria, sin valerse de criterios absolutos, compatibles con sus representaciones y abrigados por su ideología étnica. En este sentido, el "caboclo" generaliza automáticamente para todos los miembros de su comunidad los atributos marcadamente negativos de su identidad. El "etnocentrismo" estaría paradójicamente presente en el modo en el que el "caboclo", interiorizando el retrato que de él hace el "civilizado", lo utiliza como paradigma absoluto de su pensamiento étnico. En otros términos, la "cultura nativa" transfigurada, remodelada por el blanco, persiste en ser la medida de todas las cosas.

Conclusiones

Para los fines de un análisis comparativo destinado a la elaboración de un esquema teórico más robusto podrían ampliarse bastante, el número de modalidades de identidad

étnica susceptibles de englobar una serie razonablemente matizada de ideologías étnicas (y por consiguiente, de identidades), teniendo en un extremo el "caboclismo" (engendrador de formas "alienadas" de ser del tükúna) y, en el otro, el *red power* (o, más exactamente, una ideología productora de formas revolucionarias o "reformistas" de ser del indio norteamericano moderno). Es mi propósito desarrollar esa línea de trabajo en un "ensayo de interpretación sociológica de ideologías étnicas" que está programado para una próxima realización. Queda aquí al menos el registro de esa intención, para señalar que estoy consciente del carácter provisional e incompleto de estas conclusiones. Entre tanto, me parece viable intentar formular un concepto de identidad, sometiendo a la apreciación del lector un conjunto reducido y poco diverso de datos empíricos. Aunque la dimensión proyectada para este trabajo no permite más que esto, lo cierto es que la elección hecha de un "caso límite" de identidad étnica permite (como se espera haberlo hecho) la apertura de una ventana estratégica para la observación privilegiada de fenómenos ideológicos. La identidad étnica, como una forma ideológica de representaciones colectivas, puede estar en la cima de una crisis, sea de una "identidad psicosocial" (como diagnosticarían los psicólogos), sea de una "sociedad indígena" (como diagnosticarían los sociólogos). El "caboclo", como personalidad y como categoría social, es precisamente el resultado de una crisis tal, pero hay que reconocer también que es la misma crisis la que nos propicia tal observación privilegiada. Privilegiada porque sorprende al grupo en un proceso de continuo cuestionamiento, como si buscara adecuarse a las condiciones de existencia emergentes o recién instituidas. Se perci-

be una cierta búsqueda de compatibilización –desde luego, destinada al fracaso– entre el antiguo sistema de representaciones y el nuevo, el actual, contaminado por las relaciones de fricción interétnica, cuando las etnias en conjunción son marcadas por una asimetría (en las relaciones), que se expresa en el dominio de los blancos y el sometimiento de los indios. En este sentido, se puede llamar igualmente a la identidad étnica *identidad crítica,* pues denunciaría, por su propia alienación, las condiciones dramáticas en que se da el contacto interétnico. El "caboclo", como identidad en crisis y "crítica", constituye un caso más fecundo para el estudio que, por ejemplo, el xavante en el momento de su atracción a la convivencia con la sociedad nacional. Cuenta el sertanista Francisco Meirelles, su "pacificador", que al aproximarse al jefe xavante recibió como regalo un collar que le colocó el jefe mientras le decía (traducción literal) "¡Te amanso, blanco!". De seguro, una manifestación etnocéntrica ejemplar, tanto como la que el blanco expresa (y continúa expresando) al utilizar el verbo "pacificar". Sin embargo, por más típicamente etnocéntrica que sea, la ideología xavante no nos expresa una experiencia interétnica tan rica como la de los tükúna, con su compleja identidad reconstruida en lo imaginario de sus representaciones. Por todo esto, no será inaceptable decir que la identidad étnica encuentra en las áreas de fricción interétnica un campo de investigación realmente privilegiado.

Hay que mencionar que la elección de los sistemas interétnicos marcados por relaciones de fricción[3] como nivel prio-

3 Propuse por primera vez la noción de fricción interétnica en 1962 en un proyecto de investigación para el Centro Latinoamericano de Inves-

ritario del estudio de la identidad étnica no significa una exclusión de sistemas interétnicos de otra naturaleza, igualmente merecedores para el autor de una investigación iluminada por esta misma problemática. En el capítulo anterior fueron establecidos tres tipos de situaciones de contacto (y por consiguiente, de sistemas interétnicos), entre los cuales se podrían distribuir cualesquiera de los casos concretamente observables de relaciones interétnicas: un primer tipo, empíricamente escaso, en el cual las unidades étnicas estarían simétricamente relacionadas (ejemplo: relaciones intertribales observadas en el alto Xingu); un segundo tipo, que corresponde al surgimiento de un sistema de estratificación, donde las unidades étnicas estarían asimétrica y jerárquicamente yuxtapuestas (ejemplo: relaciones intertribales que tuvieron lugar en el Chaco, en el periodo anterior a la Conquista, de las cuales aún hoy se pueden observar formas remanentes en el área terêna, en el sur de Mato Grosso); finalmente, el tercer tipo, marcado por la fricción interétnica, en el que las unidades étnicas guardan relaciones de contradicción y que tiene lugar en el ámbito de una *estructura de clases* (por ejemplo: indios y blancos, envueltos en un contacto sistemático y continuo, como el que se verifica en el alto río Solimões entre los tükúna y los brasileños de la región). Aunque los dos últimos tipos tienen en común una asimetría en las relaciones interétnicas, el conte-

---

tigaciones en Ciencias Sociales (UNESCO), titulado "Estudo de Áreas de Fricção Interétnica" (publicado como apéndice de Cardoso de Oliveira, 1964). La noción fue retornada y desarrollada en diferentes trabajos posteriores, entre los cuales destacamos "Problemas e hipótesis relativos à fricção interétnica" (Cardoso de Oliveira, 1967). donde fue expuesta de manera más completa.

nido de esas relaciones es totalmente distinto. Cualquiera de esos tipos abriga identidades étnicas perfectamente susceptibles de análisis por una investigación centrada en las ideologías y las representaciones colectivas. La fecundidad teórica de esas investigaciones nos parece viable, sólo si aceptamos la crisis de identidad y el cambio social subyacente como los objetivos privilegiados.

Lo cierto –y esto vale para cualquiera de los tipos, sirviendo al mismo tiempo de comentario final– es que ningún estudio sobre la identidad étnica se puede realizar de manera cabal sin hacer referencia expresa a las condiciones de existencia que generan la identidad estudiada, bajo pena de que el investigador incurra en el riesgo de trabajar con un objeto "al aire". Tales condiciones de existencia deben ser tomadas, a su vez, como determinadas por el sistema de relaciones interétnicas, igualmente merecedor de una etnografía cuidadosa. El "modelo del potencial de integración" (del sistema interétnico) que propuse tiempo atrás (Cardoso de Oliveira, 1967) como capaz de permitir una descripción suficientemente analítica de las relaciones entre indios y blancos, puede ser tomado como una de las vías posibles para una etnografía adecuada. En realidad, independientemente del uso de uno u otro modelo, la verdad es que las representaciones colectivas, las ideologías o las identidades étnicas, solamente serán comprensibles a condición de ser referidas al sistema de relaciones sociales que les dieron origen. En esto, tal vez, se halle la peculiaridad del concepto antropológico de identidad.

3. Procesos de articulación étnica

Introducción

Desde hace algunos años he estado trabajando en los problemas relacionados con los sistemas interétnicos, intentando formular un modelo que explicase, en particular, las relaciones entre indios y blancos en Brasil. Con esa orientación fueron realizadas dos investigaciones de campo: una acerca de los terêna del sur de Mato Grosso; otra, relativa a los tükúna del alto río Solimões, en el estado de Amazonas.[1] La experiencia que se obtuvo en dichas investigaciones, sumada a la experiencia de dirección o supervisión de un conjunto de otras investigaciones realizadas por colaboradores o estudiantes de posgrado, en diferentes partes del territorio brasileño y en el exterior, me llevó –al menos– a constatar que, en primer lugar, las relaciones interétnicas sólo se pueden comprender de una manera fructífera si se las inserta en un *sistema social* de carácter interétnico que las condiciona, determinando su propia estructura y desarrollo; en segundo lugar, que ese sistema interétnico, constituido por procesos de articulación *étnica,* no puede dejar de referirse a procesos de articulación social de otro tipo, como los que relacionan a otros sectores de la sociedad global, ya sean los interregionales, los interclase, o aun aquellos que vinculan a los sectores rural y urbano.

[1] De dichas investigaciones, además de artículos y comunicaciones, resultaron tres libros: Cardoso de Oliveira 1960a, 1964 y 1968.

Por eso, la realización de un seminario sobre "Procesos de articulación social" parece una buena oportunidad para intentar organizar esas experiencias, pero ahora en torno a un marco bien definido, que sea capaz de introducir una perspectiva totalizadora de los fenómenos que involucran a distintas etnias, que a su vez están insertas en la sociedad global. Advierto desde ahora que en este trabajo –a no ser como mera referencia– no serán tratadas las relaciones entre etnias "indígenas" o "tribales" aisladas del contexto nacional. Lo anterior quedará más claro en la siguiente sección de este trabajo donde procuraré establecer una tipología de sistemas interétnicos. A continuación, el trabajo versará sobre las relaciones entre grupos indígenas y la sociedad nacional que los envuelve, que encarna uno de los tipos de sistema interétnico mencionados en la sección anterior; ahora, sin embargo, se procurará explorar ese tipo de manera más detallada, pues es susceptible de contener una variedad de formas en las que se manifiesta el sistema interétnico, ya sea contaminadas por mecanismos de carácter "clasista", ya por mecanismos que conectan a los "mundos" rural y urbano, o por el conjunto de todos estos mecanismos y procesos articuladores de distintos sectores de la sociedad global. La sección final de este trabajo está dedicada al análisis de la dimensión ideológica del sistema interétnico, tomándola como un mapa que orienta a los individuos y a los grupos en el difícil y escabroso espacio de las relaciones interétnicas.

Tipos de sistemas interétnicos

Teóricamente podemos establecer cuatro tipos de sistemas

interétnicos, combinando entre sí dos pares de variables: la "simetría" y la "asimetría" de las relaciones interétnicas, y el que se trate de relaciones entre grupos "tribales" o entre grupos "tribales" y la sociedad global. A pesar de que el término "interétnico" se utiliza normalmente para indicar relaciones entre etnias "indígenas" (es decir, tribales) y entre "indios" y "blancos" –y cuando no se especifica, se entiende el término en su sentido más amplio–, para efecto de esta tipología utilizaré el término "intertribal" para la primera modalidad de relaciones, guardando el término "interétnico" para expresar las relaciones entre grupos indígenas y los segmentos regionales de la sociedad nacional.[2]

La siguiente matriz muestra los cuatro tipos teóricamente posibles:

Matriz de los sistemas interétnicos

	Intertribales	*Interétnicos*
Simetría	Relaciones igualitarias (1)	Relaciones igualitarias (4)
Asimetría	Relaciones jerárquicas (2)	Relaciones de sujeción-dominación (3)

El primer tipo de sistema (1) engloba grupos indígenas en situación de conjunción intercultural, donde las unidades so-

[2] Un primer esbozo de esta tipología fue presentado en Cardoso de Oliveira, 1971 (capítulo 1 de este libro).

ciales en contacto mantienen relaciones igualitarias sin ninguna supremacía sistemática de una sobre otra. Tal fenómeno puede ser observado en las relaciones intertribales que tienen lugar en la región del alto río Xingu, en el estado de Mato Grosso, donde un conjunto de tribus que hablan distintas lenguas (tupi, aruaque, karib y trumai) mantienen un *modus vivendi* tan integrado que se hizo posible vislumbrar la existencia de un área cultural, a la que Eduardo Galvâo denominó "área del Uluri" (Galvâo, 1949). La descripción de dicha área no parece indicar ningún tipo de "superioridad" de un grupo étnico sobre otro, ni aún en la actualidad, a juzgar por las investigaciones más recientes que, entre otros, realizaron Roque de Barros Laraia (Laraia, 1972) y Patrick Menget.[3] Las relaciones entre estos grupos en contacto permanente y continuo pueden ser descritas como simétricas, ejemplificando bien el tipo marcado por relaciones igualitarias.

El segundo tipo de sistema (2) contiene grupos indígenas que guardan relaciones asimétricas, una vez que se hallan yuxtapuestos de manera jerárquica. Dos áreas culturales pueden ilustrar bien ese tipo: una, que llamaremos área "chaqueña" (denominada así por Galvâo, 1960: 34-35) y que se encuentra en el área cultural "Paraguay", la cual comprende grupos tribales que mantienen entre sí relaciones marcadas por un estatus diferencial, así haya sido en el pasado –cuando la convivencia entre las tribus guaykurú, guaná, etc., se daba en relativo aislamiento de la sociedad colonial de procedencia hispánica–, así sea en la actualidad, después de las migraciones de los diversos grupos guaná (terêna, layâna, kinikináu, etc.)

[3] Información oral de Patrick Menget, Cambridge, Estados Unidos, 1971.

y guaykurú (kadiwéu, payaguá) hacia el territorio brasileño, cuando las relaciones intertribales sufrieron un reacondicionamiento étnico-social –si así se me permite decirlo– por fuerza del contacto sistemático y continuo con la sociedad brasileña de la región.[4] Otra área cultural, denominada por el mismo Galvâo[5] como "Río Negro", congrega a las tribus baníwa y tariâna (aruák), tukâno, desâna, kobewa (betóya) y makú, habitando un territorio contiguo, escenario de un intenso comercio y aculturación intertribal; la "tukanización" lingüística de los tariâna, por ejemplo, y la absorción de los makú por uno u otro de los grandes *stocks* (aruák y betóya) se dieron como mecanismos de articulación y de estratificación tribal. En esas áreas, sea en el Chaco, sea en Río Negro, imperan relaciones de estatus tribal que confieren al sistema intertribal vigente un carácter asimétrico.

El tercer tipo de sistema (3) se funda en un orden radicalmente distinto de relaciones. Englobando grupos tribales y segmentos regionales de la sociedad nacional, de los cuales los últimos disponen de gran poder de determinación sobre la dinámica del sistema interétnico, gracias a su mayor poderío bélico y económico, el sistema es rigurosamente asimétrico y, sin embargo, inexplicable según un modelo jerárquico –como

---

[4] *Cf.* Cardoso de Oliveira, 1960a, donde se procura presentar, particularmente en el capítulo 11, la naturaleza de las relaciones intertribales observadas entre los guaykurú y los terêna (guaná). Para las relaciones intertribales observadas entre los subgrupos guaná, se puede consultar Cardoso de Oliveira, 1971 (capítulo I de este libro).

[5] *Cf.* Galvâo, 1960: 21-22; Eduardo Galvâo habla del área cultural "norteamazónica", de la cual Río Negro constituiría una de sus subáreas. Se puede igualmente consultar, del mismo Galvâo, su trabajo "Aculturaçâo Indígena no Río Negro" (Galvâo, 1959).

en las relaciones del tipo (2)–. Tenemos que recurrir a un modelo de fricción interétnica. Este término, que acuñé en 1962 (Cardoso de Oliveira, 1962), sirve para destacar el carácter *conflictivo* de las relaciones interétnicas, modeladas por una estructura de sujeción-dominación. Tal estructura, en rigor, es una réplica en el plano étnico (es decir, de las relaciones interétnicas) de la estructura de clases que existe en el plano social global (es decir, el de la sociedad nacional inclusiva). Significa que las unidades étnicas en contacto guardan relaciones de *contradicción* en el sentido de que la misma existencia de una de las unidades niega la existencia de la otra, por lo inconciliable de sus posturas en el interior del sistema interétnico. En otro lugar pude elaborar extensamente la noción de fricción interétnica (Cardoso de Oliveira, 1967) vinculándola al estudio de los frentes de expansión de la sociedad brasileña en su *hinterland*. En la próxima sección de este trabajo procuraré desarrollar tales conceptos, relacionando la "fricción interétnica" –como un proceso de articulación social–, a otros procesos también de articulación que de un modo u otro se hayan entrelazado en el seno de la sociedad global. También es necesario aclarar que aunque la relación de sujeción-dominación ocurre *típicamente* en el interior de los sistemas interétnicos constituidos por la conjunción de sociedades tribales con sociedades nacionales, no es exclusiva de ellos; esta relación puede darse en sistemas interétnicos intertribales como los indicados en el tipo (2), cuando la jerarquía de estatus tiene en su base la categoría *cautivo*. Aunque es poco lo que se conoce acerca de esa categoría, particularmente como se manifiesta en las áreas anteriormente mencionadas (Chaco y Río Negro), es lícito suponer –a manera de hipótesis– que los cautivos, como los xikito, capturados por los guaná, o como los makú, apresados por los tukano, si

bien guardan relaciones de "sujeción-dominación" manifiestas en su subordinación a una categoría étnica señorial, esas relaciones tienden a ser profundamente idiosincráticas, individualizando la relación e impidiendo cualquier posibilidad de convertirlo en una relación clasista. La figura del cautivo, sin embargo, marca los límites entre los tipos (2) y (3) propuestos en la matriz de los sistemas interétnicos.

El cuarto tipo de sistema (4), al contrario de los ya tratados, parece constituir una posibilidad puramente teórica. No tenemos evidencia empírica de que este tipo exista. Se trataría de un sistema interétnico, formados por "indios" y "blancos", donde las relaciones entre ellos estarían marcadas por una simetría, hecho que se expresaría en una igualdad de la misma índole que se presenta en el tipo (l). Es cierto que este tipo de sistema igualitario, despojado de cualquier "fricción interétnica", no se presenta en la práctica, pero sí existe una "ideología igualitaria" difundida en diferentes latitudes del territorio nacional. Paradójicamente, esta ideología la generan sectores de la sociedad nacional que usualmente habitan en centros metropolitanos y, por lo tanto, están alejados de la confrontación directa con los grupos indígenas. Estudiaremos esta ideología igualitaria en la sección 4 de este trabajo, junto con la dimensión ideológica del sistema interétnico, otorgando particular atención al fenómeno del "etnicismo".

Grupos indígenas y sociedad de clases

La noción de "fricción interétnica", fue específicamente elaborada para hacer inteligibles las relaciones que involucran a grupos indígenas con la sociedad de clases que los engloba.

Centrada en el carácter antagónico de tales relaciones, esa noción supone, por supuesto, que el sistema interétnico, constituido por los mecanismos de articulación de las unidades étnicas en contacto, se presenta en un permanente equilibrio inestable, donde el factor dinámico del sistema es el conflicto mismo, sea latente o manifiesto. El proceso de articulación de estas unidades se reviste, así, de una notable semejanza –sólo formal– con el proceso de articulación de las clases sociales en un sistema global clasista. La polarización de las clases en torno a intereses diametralmente opuestos es homóloga a la polarización de las unidades étnicas que componen el sistema interétnico. Vamos a examinar más detenidamente el contenido de este sistema.

La base del sistema interétnico se halla en la conjunción de intereses económicos contradictorios: el indio procura obtener bienes manufacturados (armas, instrumentos agrícolas, aguardientes como la *cachaça,* ropa, etc.) y el blanco procura hacerse del territorio o de la mano de obra indígena. El contacto blanco-indígena obedeció a este esquema en todos los frentes de expansión de la sociedad nacional. Y la irreversibilidad de ese contacto parece darse a partir de cierto momento, cuando los bienes extranjeros pasan a ser indispensables, creando una dependencia definitiva del indio hacia la sociedad nacional.[6] Los indios se atan a la sociedad que

[6] Darcy Ribeiro, entre otros, señaló la importancia de dicha dependencia y el momento en el cual el contacto pasa a ser irreversible (Ribeiro, 1970). Para una amplia visión de la literatura etnológica que se refiere al contacto interétnico, a la par de interesantes observaciones sobre los fenómenos de aculturación en diversos grupos indígenas de Brasil, se puede consultar Schaden, 1969.

los circunda. Ésta incluye en sus planes de expansión (o de "desarrollo") al indio y a su territorio, y en el momento en que la fuerza de trabajo indígena y las tierras se valorizan, ya no se deja escapar la presa: el indio pasa a ser subyugado, el territorio a ser conquistado. La colonización se inicia con la "pacificación" del indio; colonización interna, como lo afirmaría una "sociología de la explotación", para describir una de las modalidades de explotación interregional,[7] cuya especificidad aquí sería la "sobreexplotación" del indio por el blanco. Entiéndase este redimensionamiento de la explotación económica como una doble sujeción del indio: una sujeción étnica, con todas las implicaciones derivadas de la fricción interétnica; una sujeción interregional, es decir, de una región subdesarrollada por otra más desarrollada, de la cual emigran capitales, organizaciones empresariales y, muchas veces, las decisiones sobre el destino de las poblaciones locales, indígenas o no, que habitan la zona subdesarrollada.

Una vez que se constituye el sistema con base en un contacto irreversible, se ponen en marcha varios mecanismos conectivos entre las etnias. Para fines analíticos, destacaré dos: el interclase y el rural urbano. Procuraré visualizarlos como mecanismos condicionados por el sistema interétnico, visto éste como un generador de procesos de articulación (étnica) con

[7] Pablo González Casanova (1969) establece los parámetros teóricos de las distintas modalidades de explotación que tienen lugar en distintos procesos de articulación social. Sobre las posibilidades de aplicación del concepto de "articulación interregional" o de "colonialismo interno", en lo que se refiere a los grupos tribales que se encuentran en Brasil, se puede consultar el texto "A noçâo de 'colonialismo interno' na etnología", en Cardoso de Oliveira, 1972, capítulo IV.

gran poder de determinación. Que quede claro que ese poder de determinación no implica que las relaciones de clase (es decir, interclases) y las que ocurren entre lo rural y lo urbano sean "causadas" por el sistema interétnico. No afirmo tal cosa. Cada proceso de articulación –interclases, rural-urbano, interétnico– tendrá su propia estructuración y obedecerá a su propia dinámica. Con determinación, pretendo destacar que en una totalidad concreta específica, en la que se dan dos o tres procesos de articulación, se observa una cierta (y variable) repercusión de unos procesos sobre otros. Como si existiera una "determinación recíproca" que depende naturalmente de las situaciones concretas, observables. En las situaciones de fricción interétnica los indios, sean "indios-campesinos", "indios-proletarios" o "indios-citadinos", son, ante todo, *indios,* es decir, portadores de una etnia diversa que los contrasta con los campesinos, proletarios y citadinos no-indios. Sobre este tema abundaré después. Mientras tanto, este es el sentido como entenderé lo que llamo "el poder de determinación de los procesos de articulación étnica".

Al ser nuestro objeto de investigación el sistema interétnico, tal como fue descrito líneas atrás, no examinaré aquí aquellas situaciones de interacción indio/blanco que surgen episódicamente en el seno de los sectores metropolitanos urbanos de la sociedad nacional. En estos casos se conoce la inserción individual del indio (rara vez con su familia) en la "gran ciudad", sea como trabajador urbano, como funcionario público (por ejemplo, trabajando en alguna institución indigenista como la Funai) o como empleado de un comercio. En tal situación, su etnia –aun cuando lo acompañe persistentemente, confiriéndole identidad de indio–, no es suficiente para debilitar o suplantar el poder de determina-

ción que ejercen sobre él los demás procesos de articulación social. Aunque desgraciadamente aún no se ha puesto a prueba,[8] en las condiciones de vida metropolitana, la hipótesis es que en la gran ciudad el indio se beneficia más de la ausencia de una ideología "colonialista" –agresiva hacia los indios y que ocurre en las regiones de fricción interétnica– que de la existencia de una ideología "igualitaria". Se podría decir que en las áreas de fricción interétnica lo que *prepondera,* sobre los demás procesos de articulación social son los procesos de articulación étnica; en estas áreas su poder de determinación aumenta, decreciendo en las áreas o sectores rurales y urbanos donde no existen poblaciones indígenas viviendo relaciones de trabajo o bélicas con las poblaciones regionales "civilizadas".

Estructura y acontecimiento

Como se puede apreciar, existe un hecho, simultáneamente histórico y estructural, que debe ser tomado en cuenta por el analista, a saber, la *formación social* que contiene a los agentes étnicos: la preponderancia de tal o cual proceso de articulación social variará de conformidad con la naturaleza de la

[8] Una estudiante del Programa de Posgrado en Antropología Social de la Universidad de Brasilia intentó poner a prueba dicha hipótesis, considerando en su investigación a un conjunto de "indios-funcionarios" vinculados a la Fundación Nacional del Indio (Funai), con sede en Brasilia. La investigación se vio interrumpida porque los indios no se sintieron con la seguridad suficiente para dar entrevistas, temiendo una posible amonestación por parte de la dirección de dicho órgano federal, entonces bajo la gestión de Bandeira de Mello.

formación social subyacente. En las formaciones sociales constituidas por la conjunción de etnias diferentes –como son las regiones de fricción interétnica–, el hecho estructural está en el tipo de sistema interétnico que prevalece, incluyendo los procesos de articulación étnica abrigados en su interior. Por otro lado, el dato histórico, útil para conducirnos hacia lo especifico en el sistema, nos permite discernir, en la unidad estructural del tipo, la diversidad de sus manifestaciones empíricas. Las diferencias significativas entre el sistema interétnico que observamos en el alto Solimões (especialmente la conjunción entre la población tükúna y los brasileños de la región) y aquel que observamos en el sur de Mato Grosso (terêna/ "civilizados"), aunque ambos se caracterizan por relaciones asimétricas de sujeción-dominación (tipo 3), resultan una buena ilustración de lo antes dicho.[9] La consideración sistemática de los eventos históricos sirve así para matizar el tipo, configurándolo con todas sus peculiaridades socioculturales, desde el carácter de los primeros contactos (pacíficos o belicosos), hasta las características culturales del frente pionero (tal o cual segmento regional de la sociedad brasileña) y del grupo indígena con el cual se haya hecho contacto (tal o cual cultura indígena) respectivamente. El *momento* en que ocurren los primeros contactos y la calidad del desempeño de los *líderes* de los grupos étnicos que se confrontan, son otros datos que pertenecen a la esfera del "acontecimiento", que individualizan la estructura del sistema interétnico. El cruzamiento de dos (o más, dependiendo del número de etnias en conjunción) historias distintas crea un

[9] *Cf.* nota l.

"puente diacrónico" de intersección que marca un momento determinado del contacto preliminar, y que va a repercutir en su desarrollo posterior. Son historias que se cruzan; el grupo tribal con el que se hace contacto se puede encontrar en un momento de penuria, sujeto al hambre, lo que posiblemente motive la "búsqueda" o la "aceptación" llena de esperanza de un relacionamiento pacífico con la sociedad que los envuelve; o puede, por otro lado, encontrarse en un proceso de división, en el cual las facciones en disputa pueden "manipular" políticamente la eventualidad de una confrontación con los habitantes de la región o con las "brigadas pacificadoras". En ese momento, los liderazgos desempeñan un papel que debe ser cuidadosamente estudiado por el investigador. Lo mismo ocurre en el interior de los segmentos regionales; no sólo varían, por ejemplo, los ciclos económicos dinamizantes del frente de expansión de la sociedad nacional ("ciclo del caucho" en el Amazonas, "ciclo del café" en Sâo Paulo o "ciclo pastoril" en Maranhâo, entre otros),[10] igualmente varía el momento o la etapa de evolución del propio ciclo responsable por el enganchamiento del grupo indígena con el que se hizo contacto.

Dejemos de lado la especifidad histórica del contacto interétnico para detenernos ahora en consideraciones sobre los mecanismos interclases y los nexos de sectores rurales y urbanos que se pueden observar en el ámbito del sistema interét-

[10] Es lo que Darcy Ribeiro (1970) denominó "frontera de expansión" agrícola, pastoril o extractiva. Todas esas fronteras, con sus respectivas repercusiones en los grupos tribales a los que iban envolviendo, son caracterizadas en forma resumida por Ribeiro gracias a un excelente apoyo bibliográfico, lo que podrá ser constatado por el lector.

nico. Es indispensable enfocar tales mecanismos cuando el sistema interétnico en cuestión no se puede explicar únicamente por medio de la "teoría de la fricción interétnica",[11] como suele ocurrir con aquellas formaciones sociales constituidas por la conjunción de grupos étnicos, revestidas típicamente de una forma de organización social. Remitámonos aquí a la definición de *grupo étnico* hecha por Barth, cuando afirma que "concentrándonos en lo que es socialmente efectivo podemos ver a los grupos étnicos como una forma de organización social"; socialmente efectivo, es decir, el sistema de relaciones sociales y de sus representaciones ideológicas en oposición a lo que podría ser culturalmente efectivo (por ejemplo: instituciones, tecnología, costumbres); tales elementos culturales no marcarían las fronteras del grupo étnico, mientras que sí lo harían la organización social y los modos de "auto-atribución y atribución por los otros" de la identidad étnica.[12] Pero ¿sería posible extender esta definición de grupos étnicos, como tipo de organización, a segmentos indígenas poco o frágilmente organizados? Estoy convencido de que, para que los grupos étnicos persistan como tales, es indispensable un territorio, un *setting* que les asegure la actualización de formas de organización social típicas, esto es, consistentes con las particularidades estructurales del grupo étnico, incluso –o sobre todo– cuando se hallan en proceso de adaptación a la

[11] Me tomo la libertad de hablar sobre la "teoría de la "fricción interétnica" únicamente para subrayar el conjunto de conocimientos adquiridos a través del uso de la noción de fricción interétnica por nosotros mismos y por nuestros colaboradores y colegas como Laraia y Da Matta, 1967; Melatti, 1967 y Amorim, 1970, entre otros.

[12] *Cf.* Fredrik Barth (cord.), 1969, especialmente "Introduction".

situación interétnica (o, en otras palabras, en proceso de articulación étnica). La situación de "reservación indígena", por ejemplo, puede ser considerada como una condición "límite" para que el grupo étnico permanezca como un "tipo de organización".[13]

Etnia y situación de clase

¿Qué se puede decir de los indígenas que emigran a otras áreas, individualmente o en familia, y que, manteniendo su identidad étnica, no se asimilan a la sociedad nacional, por más adelantado que sea su proceso de aculturación? La sociología del Brasil indígena ha mostrado que esos contingentes de emigrantes pasan a articularse simultáneamente con sus connacionales, ya residentes en el nuevo lugar, y con los miembros de la sociedad nacional "más accesibles", es decir, con aquellos que, independientemente de su estatus, mantienen con

[13] Otra posibilidad de "mantenimiento relativo" de las formas organizadoras que sustentan al grupo étnico como tal serían las "asociaciones étnicas", como se podrá constatar en grupos nacionales de inmigrantes en diversos países. Señalaríamos, como una ilustración, al inmigrante portugués en Brasil, originario de Minho; en un trabajo todavía inédito (tesis de Maestría en Antropología Social), Maria Helena Beozzo de Lima revela lo indispensable que resultan ser para las asociaciones étnicas regionales (Casa do Minho) el poseer una *sede,* "un punto de referencia geográfico definido", sin la cual no será considerada como una *associaçâo portuguesa* (Lima, 1973). Se podría decir –siguiendo las consideraciones hechas al respecto de la necesidad de un territorio que sustente una organización– que se trataría aquí de una "territorialidad simbólica" que, de cierta manera, *prolongaría* la vida de la etnia como un "tipo parcialmente organizado".

el indígena inmigrado relaciones cara a cara positivas o, en otras palabras, manifiestamente no agresivas. Si se toma como válidas –y hasta cierto punto generalizables– mis conclusiones con respecto a los terêna, sobre su integración en la sociedad de clase y urbana del sur de Mato Grosso, se verá entonces qué mecanismos específicos de articulación interclase y nexos entre sectores rurales y urbanos emergen, como medio de sustentación de los inmigrantes en cuanto grupos, como colectividades. Examinaré algunos de estos mecanismos con el fin de no sobrecargar demasiado el texto.

Se hará referencia, preliminarmente, a la *situación de clase* que los terêna inmigrantes experimentan en las condiciones de vida urbana. Se trata de una situación que progresivamente los va envolviendo y es marcadamente distinta de la situación, igualmente de clase, que podría darse en una "colonia" de hacienda, de entre las muchas que existen dispersas por Mato Grosso. En esta última situación, el terêna mantiene con su patrón relaciones casi idénticas a las que lo ligaban al "encargado del puesto" cuando residía en la "reservación indígena", mientras que en la hacienda sostiene con sus "patrones" relaciones despojadas sensiblemente del paternalismo, ambiguamente protector, vigente en las zonas rurales. El patrón de "relaciones patrón-cliente", característico de estas áreas, tiende a diluirse en el marco urbano. Las ocupaciones como barrendero, ayudante de cantero, empleado ferroviario o ayudante de oficina colocan al indio trabajador, respectivamente, frente al jefe de brigada, de la cantera, de la línea o de la oficina, cada uno de ellos igualmente empleado y sometido a reglamentos impersonales. Nos vienen a la mente las frases frecuentemente escuchadas en las conversaciones con los terêna de la ciudad: "aquí no se ve al patrón"; "el patrón aquí

no ayuda, uno se tiene que arreglar solo con las autoridades". El patrón ya no provee el remedio, adelanta la paga, bautiza a los hijos, etc.; ahora es la clínica distrital la que atiende al enfermo, el departamento de personal o el banco quien adelanta o presta el dinero, es un amigo, y sólo remotamente un "patrón", quien bautiza al hijo. En rigor, el círculo de las relaciones efectivamente gratificantes se reduce a los compañeros de trabajo, uno que otro vecino no-indio (considerando que los terêna tienden a vivir en vecindades constituidas por individuos y familias de su propia etnia), o uno que otro pariente afín, reclutado de las capas más bajas de la sociedad local.

Por lo que se ha dicho arriba, es fácil verificar que la "línea de clase", en las condiciones de existencia urbana, se fortalece, sin eliminar, sin embargo, "la línea étnica". Ésta persiste, cortando las categorías ocupacionales, las vecindades, y a veces el mismo compañerismo. Esta resistencia de la línea étnica será examinada en la próxima sección. Mientras tanto, fijaremos nuestra atención en el proceso de articulación de clase que se puede observar en los terêna. Si tomamos "clase" como la posición ocupada por los individuos en el proceso social de producción –sin confundirla, por lo tanto, con el estatus y, de la misma manera, sin reducirla a una noción puramente económica–, la inserción en ella de los terêna inmigrantes se da a partir del momento en que, desempeñando una ocupación urbana, ésta los aglutina a la estructura de clases local, situándolos en uno de sus polos, como fuerza de trabajo o como propietarios de los medios de producción. No constituye una novedad la verificación de que el polo al que se destina en su mayoría a los terêna es el que se caracteriza por la absorción de mano de obra, siendo ésta, casi en su totalidad, no calificada

o, en el mejor de los casos, semicalificada. Como miembro de la incipiente pequeña burguesía urbana, sólo se pudo localizar a un indio terêna, dueño de una pequeña peluquería, algunos empleados en el comercio y otros tantos militares (soldados).[14] Considerando que el monto de la población terêna de la ciudad no alcanza los 500 individuos (y de ese total sólo 33% puede ser considerado productivo), se puede imaginar que los demás están situados en las capas sociales que poseen el menor poder adquisitivo y el nivel de vida más bajo. El proceso de articulación interclase se da, así, a través de relaciones de trabajo verticales, en las cuales el indio, sin embargo, no llega a asumirse como clase. Se podría decir que en tal población trabajadora no se verifica una *conciencia de clase*. Tal vez, considerando a los terêna individualmente, veremos que uno u otro podrá delatar una incipiente conciencia de clase,[15] consistente con su situación de clase trabajadora. Los inmigrantes, como un todo, al hacerse conscientes de su bajo nivel de vida, asumen

[14] Dichos militares indios, seis en total, fueron registrados en 1973 por Maria Lígia Moura Pires y Denize Maldi, estudiantes respectivamente de posgrado y de licenciatura de la UnB, encargadas de actualizar los datos de que se disponía al respecto de los terêna urbanos. Cabe señalar que en la comparación de los cuadros ocupacionales construidos en 1960 y en 1973, resalta la desaparición de algunas categorías ocupaciones no-calificadas como la de barrendero, leñador y "bracero". Por otro lado, se amplió este cuadro con la inclusión de las categorías de comerciantes, militares y empleadas domésticas, lo que indica una mejor adaptación al medio urbano.

[15] Citamos el caso de un terêna citadino, albañil de la prefectura de Aquidauna (Mato Grosso), como el único que reveló en su discurso sobre su vida en la ciudad una preocupación sobre la "clase trabajadora". De hecho, él era el único de la prefectura inscrito en el entonces Partido Trabalhista Brasileiro (PTB).

tan sólo su pobreza y la racionalizan atribuyendo la responsabilidad a veces a la ineptitud del Servicio de Protección al Indio (en el pasado; hoy, quizá, a la Fundación Nacional del Indio, la Funai) o a su propia y escasa capacitación, a veces a su falta de suerte… En la base de todo eso, se percibe claramente, en su situación étnica, la conciencia de ser "bugre", tal como se les designa peyorativamente en la región.

El conocimiento progresivo de los indios citadinos sobre las condiciones de vida urbana los estimula a procurar relacionarse, siempre que eso sea posible, con personas "amigas" que pertenezcan a la burguesía local. Uno de los mecanismos que utilizan para establecer articulaciones viables con las capas superiores es el compadrazgo, Es un hecho bien conocido que el compadrazgo puede ser utilizado tanto para ampliar cualitativa y espacialmente el número de parientes relacionados ritualmente, como para reforzar lazos de sangre y afinidad ya existentes; los unos y los otros obedecen a motivos contrastantes: el reforzamiento de los lazos está motivado por la necesidad de *intensificación* del parentesco, en tanto que la ampliación numérica y espacial del mismo está motivada por el imperativo de *extenderlo.*[16] La preocupación de extender el parentesco en las ciudades se convierte en un mecanismo de articulación interclase bastante nítido, ya que constituye una técnica social de convidar a miembros de la clase dominante y que sirvan de apoyo a los terêna inmigrados en las situaciones adversas de la vida urbana. Pudimos observar las dificultades que enfrentan los terêna para "legitimar" su

[16] *Cf.* B. D. Paul, *Ritual Kinship: With Special Reference to Godparenthood in Middle America,* tesis doctoral, Universidad de Chicago, 1942 (citado por Mintz y Wolf, 1950).

estatus urbano. Se encuentran ante la necesidad de aprender bien el "reglamento" (como ellos dicen) del nuevo orden, es decir, cómo proceder y comportarse en las nuevas condiciones de existencia, para lo cual el compadre "civilizado" resultará un mejor orientador que sus connacionales, incluso los más "urbanizados". Además del aprendizaje de un sinnúmero de procedimientos sociales, formas de etiqueta, etc., el terêna inmigrado encuentra en su compadre "civilizado" un apoyo inestimable en la obtención de documentos –como credenciales de identificación, trabajo, no rara vez la misma acta de nacimiento–, adquiridos gracias al testimonio de personas influyentes de la región. Sin tales documentos que los legalizan y facilitan su residencia en la ciudad, proporcionándoles trabajo, sus actividades se tendrían que limitar al trabajo agrícola en haciendas y plantaciones circunvecinas. Mecanismos de articulación interclase como el compadrazgo (y se podrían añadir el culto evangélico, las hermandades católicas, las asociaciones deportivas y, sobre todo, la dependencia pública o empresa privada en la que el indio de la ciudad trabaja), procesan una relación no sólo interétnica –rigurosamente hablando, predominante– sino también una relación entre diferentes capas de la sociedad local. El compadrazgo tendría su gran eficacia en comparación con otros mecanismos –y por eso quisimos destacarlo– por introducir un carácter ritual en las relaciones humanas, proporcionando una pauta de derechos y obligaciones de los agentes en interacción y asegurando una mínima previsibilidad sobre su operatividad en el proceso de articulación interclase.

El campesinado indígena

Creo que bastan las consideraciones anteriores sobre el proceso de articulación interclase en una formación social urbana donde el sistema interétnico, aunque también presente, tal vez se halle en el límite de su persistencia, aunque aún predomine en la determinación de la conducta indígena urbana. Otro proceso que debe ser considerado, al menos brevemente, es aquel que articula sectores rurales y urbanos de una misma formación social de carácter interétnico. Para explicar los mecanismos conectivos entre sectores rurales y urbanos, propuse en 1969[17] una línea de investigación, para que fuera desarrollada sistemáticamente en Brasil, sobre aquello que denominamos campesinado indígena. Se trataba de estimular la investigación de grupos indígenas remanentes, prácticamente despojados de su "cultura tradicional", aun cuando mantengan viva su identidad étnica, lo que los hacía pasar desapercibidos como indios en las poblaciones regionales. La problemática que la existencia de tales "campesinos indígenas" propone a la reflexión antropológica y, por consiguiente, a la investigación, es de una extrema riqueza y no la discutiré en este trabajo. Pero cabe decir que será precisamente en el estudio del campesinado indígena donde mejor entenderemos la asociación o yuxtaposición de tres procesos articuladores: uno étnico, otro intersectorial rural-urbano y,

[17] Comunicación al IX Congreso Latino Americano de Sociología (México 1969), titulada "Por uma Sociologia do Campesinado Indigena no Brasil", publicada en la *Revista Mexicana de Sociología* (vol. XXXII, núm. 3, 1970), incluida posteriormente en Cardoso de Oliveira, 1972, capítulo IX.

finalmente, un tercer proceso interclase –porque ¿acaso no constituyen los campesinos una clase?–. En este sentido. Paulo Marcos de Amorim inició una investigación comparada de las comunidades indígenas del noreste brasileño (potiguara, pankarurú, xukurú, atikúm, fulniô, tuxá, kiriri-kaimbé, kariri-xokó y xukurú-kariri) a partir de las sugerencias que aquella comunicación proponía.[18] La noción de sociedad campesina, con la conocida definición de sociedad parcial o *part society* –tal como quedó caracterizada desde Kroeber– conduce al investigador a enfocar su estudio precisamente en los mecanismos conectivos entre el mundo rural y el mundo urbano, representados respectivamente por la comunidad campesina y el centro urbano. Sin embargo, la relación entre comunidad rural y ciudad es una relación de dependencia política y explotación económica, lo que implica de manera subyacente una estructura de clases. La ciudad compra los bienes producidos en la comunidad campesina o recluta a sus habitantes como trabajadores (lo que no raramente conduce al campesino-indígena a la proletarización, como lo indica Amorim): los grupos del noreste, particularmente el potiguara, el pankararú, el fulniô, el xukurú, el kariri-xokó, el xukurú-kariri y el tuxá –siete grupos seleccionados por Amorim para una investigación más detallada– dependen por igual de bienes producidos por la sociedad nacional (distribuidos a tra-

[18] Además de su tesis de Maestría en Antropología Social, referida en la nota 16 (Amorim, 1970), Paulo Marcos de Amorim produjo otros dos trabajos todavía inéditos: "Campesinado indígena no nordeste brasileiro: Uma abordagem preliminar" (83 pp., 1972), y "Acamponesamento e proletarizaçâo das populaçôes indígenas do nordeste brasileiro" (ms. 1973).

vés de centros urbanos) y colocan en las ciudades su producción agrícola, siendo que tan sólo algunos grupos (como los pankararú, fulniô y kariri-xokó) se relacionan con centros urbanos por medio de la venta de artesanías, mientras que otros grupos (xukurú, kariri-xokó, xikurú-kariri y tuxá) lo hacen mediante la venta de su fuerza de trabajo.[19] Cualesquiera que sean las modalidades del relacionamiento, lo cierto es que prevalecen relaciones sumamente asimétricas, sean de orden económico o político, pero todas representativas del síndrome del campesinado. Y, como el campesinado indígena no está solo sino, generalmente "asociado" a conglomerados campesinos regionales (léase no-indígenas), ocurre lo que podríamos denominar "explotación lateral", es decir, los productos puestos a la la venta por los indios tienden a ser menospreciados por los compradores nacionales, quienes dan preferencia a los productos de los campesinos regionales.[20] Esta "intromisión" del componente étnico, presente en el de formación que denominamos campesinado indígena, nos permite retomar la noción de "sobreexplotación" mencionada párrafos atrás. Lo que significa, en primer lugar, que las áreas de fricción interétnica pueden ser descubiertas en lugares donde el indio, dada su intensa aculturación, ya estaría casi asimilado a la sociedad regional; en segundo lugar, que la etnia, confiriéndole al campesino-indígena un estatus especial, lo convierte en miembro de cierta categoría social priva-

[19] Datos presentados por Amorim (ms., 1973). Véase la nota anterior.

[20] Amorim (ms., 1973) explica esto como algo debido al prejuicio contra el indio, una vez que "los productos agrarios puestos a la venta por los indios no denuncian diferencias marcantes cuando se les compara con los producidos por campesinos no-indios".

da de algunos derechos, lo que le impide, entre otras cosas, participar en una "economía libre"; y, en tercer lugar, que la discriminación étnica, de atrapar al indio en las diferentes formaciones sociales en las que participa, impide la disolución del sistema interétnico (su estructura y dinámica) y engendra la sobreexplotación del blanco sobre el indio, dondequiera que éste sobreviva como tal.

Relaciones étnicas e ideologías

Se ha visto que el rasgo común, considerando los distintos procesos de articulación social observados en el interior del sistema interétnico –ya sea el que articula clases o el que relaciona la ciudad y el campo, ya sea aquel que (preponderante sobre los demás) liga etnias– posee como característica la *oposición* (cuando no la contradicción) entre los términos de los binomios involucrados. Las relaciones de clase y étnicas constituyen verdaderas antinomias, en cuanto las relaciones sectoriales rural-urbanas apuntan hacia una complementariedad que, más que una interdependencia ciudad-campo crea una dependencia del campo –al menos en lo que respecta a las realidades expresadas en el modelo del campesinado general, y el indígena en particular–. Algunos sociólogos (ciertamente no todos) impregnados por el paradigma funcionalista podrían atribuir una complementariedad análoga en las relaciones de clase; sin embargo, ningún etnólogo podría atribuir igual complementariedad a las relaciones entre etnias. El sistema interétnico, como ya se conceptualizó, está marcado definitivamente por su naturaleza asimétrica. Pero, a pesar de ello (o quizá debido a ello), tal asimetría se transforma en lo

imaginario de la experiencia vivida, a saber en el plano ideológico. Es común encontrar en las modernas sociedades de clase una ideología igualitaria reinando sobre las cabezas de los hombres. El "dilema americano", del que nos habla Myrdal, estaría exactamente en ello: el desfasamiento entre el "credo" de igualdad (de "clase", racial, etc.) y la práctica social. Para regresar a la realidad de las relaciones interétnicas en Brasil, retomemos el cuarto tipo de sistema que se mencionó al inicio de este trabajo. Decíamos que, paradójicamente, la ideología igualitaria emergía de contextos sociales en los que el indio estaba ausente, a saber, y en especial, en los centros metropolitanos. Tal paradoja reside en el hecho de que se habla de "igualdad étnica" (o se piensa en ella) ¡precisamente ahí donde no existen las relaciones interétnicas! El no vivir tales relaciones es lo que permite imaginarlas igualitarias. El sistema interétnico, simétrico, constituido por relaciones de igualdad efectivamente observadas, pasa a ser una figura teórica de escasa o ninguna viabilidad empírica. Este cuarto tipo por lo tanto, teniendo una probabilidad prácticamente nula –como lo demostraremos más adelante–, nos da la oportunidad, sin embargo, de hacer algunas consideraciones sobre las ideologías como conclusión de estas reflexiones sobre los procesos de articulación étnica.

Una primera consideración debe hacerse sobre la distinción entre *ideología igualitaria* e *ideología étnica.* Parece evidente que la ideología igualitaria es una "anti-ideología étnica". Si caracterizamos la ideología étnica como una *forma en la que se asumen representaciones etnocéntricas,* es decir, aquellas representaciones que son engendradas por una concepción de sí no-relativizada, se puede ver que ella no "admite" una concepción igualitaria entre etnias, entre su propio grupo y algún otro, entre "noso-

tros" y los "otros". La idelogía igualitaria, por otro lado, *supone que el "grupo"* o *la sociedad portadora de dicha ideología no se asume como una etnia,* ya que sus representaciones estarían moldeadas por un patrón "universalista", si se admite tal expresión. Entonces, ¿cómo puede surgir una ideología igualitaria al nivel de las relaciones interétnicas? ¿En el ámbito del sistema interétnico? La candente verdad se encuentra en el hecho de que sólo se observan ideologías igualitarias transitando en el exterior –y sólo en el exterior– de los "niveles locales" donde efectivamente se dan las relaciones interétnicas; fuera de las "regiones de refugio" mexicanas –de las que habla Aguirre Beltrán (1967), por ejemplo–; fuera de las áreas de "fricción interétnica" del territorio brasileño que hemos examinado. Tal constatación, que nos ofrece la propia lógica del argumento, remite de inmediato a una contradicción: la contradicción entre sistema interétnico e ideología igualitaria. Como se vio, lo que ocurre en concreto –y que requiere de investigaciones más profundas– es algo *sui generis,* que tenemos una ideología igualitaria que relaciona etnias, cuyos componentes individuales o colectivos no viven continua y sistemáticamente ninguna relación interétnica. Los que no han vivido tal relación son los que producen tal ideología.

Se puede hablar ahora de dicha ideología igualitaria con la seguridad de no caer en ningún malentendido. Se trata, en primer lugar, de una ideología que pretende referirse exclusivamente a las relaciones *indio/blanco* (ambas como categorías sociológicas); [21] en segundo lugar, es una ideología que tra-

[21] Eso excluye, por ahora, las relaciones étnicas que se dan entre segmcntos nacionales o "raciales" de una misma sociedad compleja, como la relación blanco/negro en Brasil o los Estados Unidos o, en

duce realidades observadas en el territorio brasileño (aun cuando nos inclinemos a extenderla a otras latitudes de América Latina y Estados Unidos); finalmente, por tratarse en realidad de una ideología que se encuentra fuera de las áreas de fricción interétnica (es válido afirmar que no son perceptibles en el ámbito del sistema interétnico), ella nos conduce a una última interrogante: ¿cuál es la naturaleza de las ideologías que sí se pueden percibir en el interior del sistema interétnico? ¿y en las áreas de fricción interétnica? Se intentará encaminar sucintamente la cuestión, abordando el tema del etnicismo.

Los grupos étnicos en contacto continuo y sistemático –esto es, que están insertos en sistemas interétnicos del tercer tipo–, elaboran las representaciones de sus respectivas situaciones de contacto, dándoles forma de ideologías étnicas. Tales ideologías están fundamentadas sobre conjuntos de "autodefiniciones" o de concepciones de sí en contraste con una concepción o definición de la(s) otra(s) etnia(s) en conjunción. Parafraseando a Poulantzas, se podría decir que esas ideologías no tienen como "función" proveer al individuo o a los grupos un *conocimiento verdadero* de la estructura (social) del sistema interétnico, sino que buscan "simplemente insertarlos de cierto modo en las actividades prácticas que susten-

---

especial, aquellas que involucran inmigrantes y habitantes locales. El estatus común de todos ellos en su contacto con los blancos, grupo mayoritario, es el de *minoría,* sociológicamente hablando. Con todo, el modelo aqui desarrollado –basado en la noción de fricción interétnica– posee ambiciones más modestas, en la medida en que percibe la mayor complejidad de las relaciones étnicas que no involucren indios considerados como colectividades o, en términos de Barth (1969), como "grupos organizados".

tan dicha estructura".[22] Esto quiere decir, en lo que se refiere específicamente a las ideologías étnicas, que las representaciones a las que ellas dan forma son elaboradas sobre aquellas relaciones de fricción interétnica a las que ya se ha hecho mención y, por lo tanto, están contaminadas por conflictos, latentes o manifiestos. En la situación de fricción interétnica, blancos e indios construyen respectivamente una "visión del mundo" (involucrando una concepción de sí y de los "otros") que les otorga seguridad y, por supuesto, los orienta en las relaciones de competencia y conflicto que ellos viven. En la medida en que expresan esa concepción a través de *símbolos étnicos,* es decir, significativos de su pertenencia a un grupo debidamente delimitado por características específicas que le confieren una indiscutible univocidad, indios y blancos se encuentran en el terreno del etnicismo.

El indio tükúna, por ejemplo, concibiéndose como miembro de un clan, portador de un nombre clánico, símbolo de su etnia, pues quien carece de él no es considerado tükúna, afirma su identidad, núcleo de un conjunto de representaciones del *ethos* tribal; pero hasta aquí tenemos marcada la identidad étnica, igualmente ideológica, necesaria pero no suficiente para el surgimiento del etnicismo. Éste tiene que ser la ideología étnica, absoluta y totalizante, capaz de proveer la base de sustentación de *movimientos sociales* de cualquier tipo, sean éstos separatistas, En las áreas de fricción interétnica reformistas, revolucionarios o incluso mesiánicos. Cuántas veces no se han dado movimientos separatistas en las áreas

[22] *Cf.* Poulantzas (1969: 264-265); también se puede consultar el capítulo 2 de este libro, donde se desarrollan consideraciones en torno a los conceptos de ideología y de identidad étnica.

de fricción interétnica, tanto como intentos –generalmente vanos– de los indios por retornar al aislamiento en la selva o en los "cerrados" (en Brasil se les dice "cerrados" a las zonas con vegetación de arbustos raquíticos, con ramas tortuosamente entrelazadas, donde crecen gramíneas que sirven de pastura para el ganado [n. de los trads.]). ¿Cuántas veces –y la historia de la protección oficial se encuentra ahí para probarlo– los indios, a través de sus líderes no han intentado introducir cambios en las administraciones de los Puestos Indígenas del antiguo Servicio de Protección de los Indios (SPI), invocando los derechos del grupo tribal? Es poco lo que se conoce acerca de los movimientos "revolucionarios" (que prefiero colocar entre comillas), pero las confrontaciones bélicas entre indios y brasileños regionales que han estallado después de prolongados periodos de conjunción interétnica, hacen pensar que tales movimientos efectivamente han tenido lugar, no importa cuál sea la denominación que se quiera darles. Y, finalmente, están los movimientos mesiánicos observados y registrados en diferentes áreas de fricción interétnica, y que pueden ser interpretados como "movimientos de liberación" traspuestos a un plano mítico-religioso.[23] Todos esos movimientos, estimulados por distintas ideologías étnicas, deben ser entendidos, a su vez, como momentos extremos de procesos de articulación étnica. Algunos de ellos, como los movimientos separatistas, pueden ser concebidos como *casos límite* de articulación étnica.

[23] En el libro sobre los tükúna (Cardoso de Oliveira, 1964), se da esta interpretación a los movimientos mesiánicos de aquellos indios, con el apoyo de datos de primera mano y estudios de Mauricio Vinhas de Queiroz (1963).

Pero no todas las ideologías étnicas llegan a inducir movimientos sociales como los mencionados en el párrafo anterior. Aun entre los tükúna –para limitarnos a una población indígena que ha venido sirviendo continuamente de ejemplo a lo largo de las consideraciones hechas en este ensayo– se observa, en un pequeño contingente de esa población, una ideología altamente alienante, contaminada por las representaciones que el habitante blanco de la región manifiesta en su relacionamiento asimétrico con el indio. Es entre los indios que habitan en las márgenes del río Solimões los que, a diferencia de los que habitan los igarapés, son quienes conviven con mayor intimidad con los otros habitantes de la región, en particular con los compradores al mayoreo, transeúntes permanentes de la gran calle fluvial. A partir de dicha ideología germina el "caboclismo", como denominamos en otro lugar[24] a las formas de ser de esos tükúna, quienes son llamados caboclos en la región, vilipendiados y esterotipados por el "civilizado". Al asumir la identidad de caboclo, esos tükúna asumen simultáneamente la ideología del *statu quo* del sistema interétnico, abdicando a cualquier movimiento social, y por lo tanto colectivo, destinado a transformar sus condiciones de existencia. Tal ideología afirma la desigualdad étnica, situando a sus portadores como miembros de la "etnia inferior", adaptados –ideológicamente hablado– a la supremacía del blanco. La convivencia entre indios y blancos que tal ideología inspira representaría un mecanismo de interacción étnica que no es verosímil que sea exclusivo del ejemplo recién examinado.

[24] *Cf.* Cardoso de Oliveira, 1964, especialmente el capítulo V.

En resumen, se puede decir que los procesos de articulación étnica que tienen lugar en Brasil presentan una variedad a cuyo examen el antropólogo o el sociólogo no debe sustraerse. La tipología de los sistemas interétnicos, construida tentativamente –únicamente para poner orden en la casa– mostró que esa variedad de procesos no ocurre por obra del azar, sino obedeciendo a ciertas estructuras (es decir, estructuras de sistemas interétnicos), ellas mismas "generadas" por la matriz de los sistemas interétnicos que se presentó al inicio de este trabajo como un medio para expresar, de manera más concreta, las diferentes posibilidades de contacto simétrico y asimétrico, indio-indio, blanco-indio. Después de sopesar brevemente dichas posibilidades, el trabajo se concentró en el examen de los procesos de articulación étnica que tienen lugar en las situaciones de contacto étnico entre indios y blancos. La verificación de los distintos contextos en los cuales tales procesos se llevan a cabo motivó la observación de un entrelazamiento de los procesos de articulación social que involucran clases y sectores rurales-urbanos y los que involucran etnias. Como consecuencia del análisis de tal entrelazamiento se comprendió que, en las situaciones en las que el indio actúa como colectividad, a saber, como grupo étnico, el proceso predominante es el de articulación étnica. Este predominio del proceso de articulación étnica (es decir, fricción interétnica) resultaría de lo que se denominó "sobreexplotación". La realidad de la sujeción del indio y de la dominación del blanco en las áreas de fricción interétnica, permite la aparición de diferentes ideologías étnicas, a excepción de la ideología igualitaria –incompatible con la naturaleza de la articulación étnica que se da a nivel local–. La ideología igualitaria surge en áreas que no colindan con territorios indígenas, especial-

mente en los centros metropolitanos, como una negación de las ideologías étnicas. Estas últimas como expresión de etnicismo sólo se pueden observar en el interior de sistemas interétnicos efectivamente construidos, es decir, en las áreas de "fricción", donde orientan a las poblaciones indígenas en su lucha por sobrevivir al contacto con los segmentos regionales no-indios de la sociedad nacional.

4. Reconsiderando la etnia

Introducción

Se puede decir que la etnia o los fenómenos llamados "étnicos", aun cuando no han sido del todo definidos en el campo teórico de la antropología, siempre han estado presentes en el campo de investigación de los etnólogos no como un huésped no invitado, imponiendose a la observación como algo real, persistente, a pesar de lo impreciso de sus contornos como objeto cognoscible. Y si no se quiere permanecer en la posición "confortable" de abrir los ojos a los hechos sin interrogarlos, se tiene la obligación de reconcebir la noción de etnia, procurando constituirla de manera teórica, antes de aplicarla a la elucidación de objetos concretos empíricamente observables.

En lo que se refiere al conocimiento científico, parece que es un punto fuera de discusión –salvo que se quiera adoptar el "dogma de la inmaculada concepción" ya denunciado por Nietzsche– el que "la experiencia, en el sentido de experiencia en bruto, no desempeña ningún papel, salvo el de obstáculo".[1] En la tradición antropológica –si se me permite decirlo de esa manera– por lo menos dos antropólogos, Mauss y Lévi-Strauss, ofrecen una orientación segura para las reflexiones que deseo formular con el objetivo de develar la etnia, inmersa bajo un conglomerado de hechos reacios, en

[1] Koyré, *Études Galiléennes* (1940), en Bourdieu *et al.,* 1968: 64.

gran medida, a una elaboración conceptual. El primero, con su trabajo inconcluso "La prière", muestra cuál es el recorrido que debe hacer la inteligencia para develar la realidad de la oración, a pesar de las dificultades inherentes a los hechos susceptibles de observación. Según nuestro autor:

> los hechos que sirven de materia para una teoría de la oración no se presentan inmediatamente al investigador de la misma forma en que un organismo se presenta al zoólogo que lo describe. Ellos están registrados en documentos históricos o etnográficos, a través de los cuales es preciso saber reconocerlos, de tal manera que sea posible determinar su verdadera naturaleza. Un procedimiento especial, y por lo tanto necesario para hacerlos salir a flote, es, en cierta medida, construirlos (Mauss, 1968: 388).

Y el procedimiento al que alude Mauss, al que denomina crítica, no consiste más que en la construcción metódica del objeto de investigación por medio de definiciones, aunque provisionales, ya que ellas constituyen el punto de partida de la investigación científica. De esa manera, afirma Mauss,

> en vez de constituir –de manera arbitraria, admitámoslo, pero cuidando la lógica y el sentido de lo concreto– la noción científica de la oración, nosotros la formamos con la ayuda de elementos tan inconscientes como el sentimiento de los individuos, la vemos oscilar entre los contrarios en detrimento del trabajo. Cosas de lo más variadas son llamadas "rezos", ya sea dentro del trabajo de un mismo autor, ya sea distintos autores presten a la palabra sentidos diversos, ya en función de las civilizaciones bajo estudio. De esta manera (concluye

> Mauss) se oponen como contradictorios hechos que pertenecen a un mismo género, o se confunden hechos que tienen que ser distinguidos (Mauss, 1968: 387).

Sin alargar más estas consideraciones sobre la oración como ilustración de la posición metodológica aquí adoptada, cabe subrayar que la percepción crítica de los hechos (de la oración), tales como el rosario, el amuleto, los escapularios, las medallas con leyendas, los exvotos (verdaderas "oraciones materializadas"), debe ser precedida por su definición previa como *rito oral,* cuya extensión lógica será capaz de abrigar todo un conjunto de manifestaciones empíricas de dicho fenómeno. Como diría Mauss, "una vez definidos los hechos, es preciso entrar en contacto con ellos, es decir, observarlos" (Mauss, 1968: 388).

La enseñanza que nos ofrece Lévi-Strauss es de otra índole. Más que orientarnos en la "crítica de los hechos", nos encamina hacia una crítica de las explicaciones de los hechos, a saber, de las teorías construidas sobre los hechos, percibidos u observados a través de una óptica estrábica. Su crítica modelo es la referente al totemismo, a las interpretaciones que, a lo largo de la historia de nuestra disciplina, fueron elaboradas sobre los hechos denominados totémicos. En *Le totémisme aujourd'hui,* Lévi-Strauss somete a un verdadero exorcismo todo nuestro conocimiento del totemismo, tal como aparece en Frazer, o en Durkheim, en Boas o en Radcliffe Brown, desnudándolo de su apariencia religiosa, para revelarlo en su esencia lógica, como un sistema de clasificación destinado a servir como código social. También aquí el antropólogo procura elevarse por encima del nivel de la observación, más allá de la percepción empírica, para realizar una lectura adecuada (crítica) de los hechos, ahora encubiertos, mistificados por teorías construidas sobre

sus apariencias. Y si aquí evoco a Mauss y a Lévi-Strauss como autores de fecundos ensayos de articulación creativa entre teoría y hecho en el campo de la antropología social, es porque nuestra disciplina no ha sido demasiado fértil en ejercicios de esta especie, y también porque, como estudiantes que somos de la antropología, siempre podemos comprender por medio de intentos exitosos –a mi juicio– que, además de explicar tal o cual fenómeno cultural, sea éste el totemismo o la oración, igualmente podemos aprender algo sobre el *oficio* de antropólogo.

El estudio que, dentro de nuestras limitaciones, se intentará realizar en este capítulo, se inspiró en ambas experiencias modelo arriba mencionadas, si bien procurando evitar la trasposición mecánica. Lo que, evidentemente, no quiere decir que tengamos como meta un trabajo de índole estructuralista o un renacimiento de la sociología maussiana. La constitución teórica de la etnia como objeto legítimo de investigación sociológica (léase también antropológica) requiere del apoyo de posturas teóricas menos ortodoxas (si consideramos al Lévi-Strauss de *Le totemisme),* o que reflejen mejor el desarrollo de nuestra disciplina (lo que naturalmente no es el caso en "La Prière"). Principiaremos, de esa manera, considerando algunas propuestas sobre el problema hechas por académicos interesados en los llamados temas étnicos, que he escogido por su relevancia relativa para el establecimiento progresivo de los contornos de la etnia como algo susceptible de existencia objetiva, capaz de legitimar o hacer viable su investigación sociológica. A continuación, se intentará llegar a una definición de etnia, despojándola de su carácter ilusorio, para habilitar de esa manera al investigador a trabajar mejor con los hechos. En consecuencia, no es necesario señalar la naturaleza exploratoria de tales consideraciones.

La ilusión étnica

¿Cuál es la realidad de un objeto de investigación despojado de cualquier realidad sustantiva? Esta es una interrogante preliminar para quienes se proponen considerar la noción de etnia, en la práctica carente de definición en la literatura antropológica, o apenas "definida" en términos adjetivos: como étnico(a), es decir, calificando; por ejemplo, un grupo (grupo *étnico),* relaciones (relaciones *interétnicas),* o procesos de articulación *étnica.*

Con la posible excepción de una definición de etnia debida a Emilio Willens,[2] en la cual es comprehendida como un "grupo biológico y culturalmente homogéneo", todas las demás definiciones examinadas se refieren a *grupo étnico.* Incluso la de Willens, aunque use el término etnia, se halla igualmente sujeta a la noción de grupo, en lo que repite, en líneas generales, el mismo compromiso con la noción de grupo que puede ser observado en las definiciones de Ware,[3] Tumin[4] y Morris,[5] para sólo mencionar algunas de las más autorizadas defini-

---

[2] Definición del *Diccionario de sociologia,* de Emilio Willens (1961): "Grupo biológica y culturalmente homogéneo. El término no es sinónimo de *raza,* pues la palabra raza posee un sentido exclusivamente biológico. Los miembros de una etnia poseen rasgos somáticos comunes, al ser parte de una división racial más amplia. Al mismo tiempo, se caracterizan por una relativa uniformidad cultural. Existen etnias que llegaron a constituir naciones. Otras veces, sin embargo, una nación engloba a varias etnias."

[3] Definición de Caroline F. Ware, *Encyclopaedia of the Social Sciences* (1962),

[4] Definición de Melvin M. Tumin, *A Dictionary of the Social Sciences* (1965).

[5] Definición de H. S. Morris, *lnternational Encyclopaedia of the Social Sciences,* vol. 5 (1968).

ciones registradas en enciclopedias y diccionarios de ciencias sociales. Hablando rigurosamente, en ninguno de tales contextos la noción de etnia se encuentra desvinculada de la idea de grupo. Ésta carece de sustancia, adquiriéndola tan sólo cuando se asocia a un grupo; en las definiciones mencionadas no alcanza siquiera a ser una "propiedad", una "categoría" o una "cualidad", capaz de ser *actualizada* en tal o cual grupo social, de la misma manera en que, para que un cierto color pueda calificar cromáticamente un objeto debe estar, al menos, definido –lo que efectivamente ocurre con cada uno de los colores, para hacer limitarnos a un solo ejemplo–. Sería conveniente hacer notar que no se está pecando ni de "substancialismo" –donde se le otorgaría privilegio a lo que existe por sí mismo, "sin suponer un ser diferente del cual él fuese un atributo o una relación"–,[6] ni de "nominalismo" equívoco, privilegiando los signos verbales en perjuicio de las ideas, de los conceptos.

La resistencia de la noción de etnia

Vayamos por etapas. Examinando las definiciones de etnia,[7] *ethnos* y *ethnic,* verificamos que dichos términos están siempre

---

[6] André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* "substancia", acepción B. Define "substancialismo" como "la doctrina que admite la existencia de una substancia o substancias" como "opuesta al fenomenismo". Como producto de una relación –social, por excelencia–, la etnia está sujeta a sus orígenes y, por lo tanto, "unida" a grupos sociales (como veremos adelante), tal como una ideología está enraizada en las condiciones (sociales) que la engendraron.

[7] Bastaría indicar la obra colectiva publicada en la colección Debates de la Editora Perspectiva, titulada *Raza y ciencia,* volúmenes I y II.

asociados, pero en relación de oposición, al concepto de *raza*. Mientras que esta última noción estaría vinculada a su base biológica, la noción de etnia estaría vinculada a una base estrictamente *social* (razón por la cual siempre se encuentra asociada a la noción de *grupo),* tal como la noción de cultura tendría por base a la sociedad. Creo que ya no hace falta exorcizar la noción de raza, como tampoco se debe luchar por eliminar cualquier "biologismo" que pueda estar adherido a la noción de etnia: ya limpiaron el camino gran número de antropólogos, desde antropólogos físicos como Juan Comas, hasta antropólogos sociales como Lévi-Strauss, entre decenas que se podrían mencionar aquí. Entre los antropólogos el término étnia (*ethnos* o *ethnic*) pasó a circular como buena moneda, cual una asepsia del campo científico –específicamente el de las ciencias sociales–, ansioso de no dejarse influir por prejuicios raciales o cualquier tipo de ideología racista. Por eso, a nuestro modo de ver, sería de esperar que el concepto de etnia mereciera mayor atención por parte de los antropólogos tradicionalmente dedicados a consideraciones y reconsideraciones en torno al concepto de cultura, o al menos que, al tratar este último concepto, procurasen de algún modo delimitar el concepto de etnia, ya sea en términos de una eventual homología con el concepto de cultura, ya sea distinguiéndolo en términos de su especificidad. Un breve examen de un conjunto de definiciones de cultura revelaría la ausencia de la etnia como elemento conceptual de tales definiciones y, por supuesto, como tema objeto de preocupación de los antropólogos.

Si se consulta la conocida revisión crítica realizada por Kroeber y Kluckhohn (1952) del concepto de cultura, se puede verificar que, de 161 definiciones encontradas por los autores en aproximadamente más de una centena de obras de

antropólogos, no existe –salvo equivocación– referencia alguna a la etnia. Lo que constituye un hecho en cierta forma sorprendente, si se considera la asociación natural que el antropólogo de nuestros días hace entre etnia y cultura, a veces sobreponiéndolas, otras relacionándolas entre sí como equivalentes. Si saltamos los últimos 20 años que separan al estudio mencionado del presente, se podrá notar que quienes se dedican a teorizar en relación con el concepto de cultura, continúan sin considerar la etnia como noción relevante, creyendo –tal parece– que no existe siquiera una relación de implicación. Deseo mencionar a dos autores que recientemente escribieron acerca del concepto de cultura: Paul Bohannan (1973) y Gerald Weiss (1973). El primero procura "repensar" la cultura destacando su carácter codificador y tomando como paradigma (analogía según escribe el autor) la genética.[8] El segundo autor, preocupado en proponer lo que él llama "un concepto científico de cultura", realiza la elaboración de un vocabulario básico destinado a una "manipulación realista de los hechos culturales", siguiendo –lo que él mismo confiesa– un "verdadero procedimiento aristotélico": distingue de esa manera nada menos que 36 "vocablos", sin incluir etnia entre ellos o sin siquiera mencionar este término en cualquiera de las explicaciones de los vocablos. ¿Cómo se puede explicar esto? ¿Estaremos viviendo una ilusión?

[8] No es éste el lugar apropiado para un examen crítico de los conceptos y definiciones de cultura. El lector interesado podrá encontrar comentarios sobre la postura teórica de Bohannan, publicados al final de su artículo, seguidos por su respuesta. Pueden destacarse los comentarios de D. Epstein, G. Gjeissing y D. Schneider.

El inicio de la respuesta, creo, se encuentra en la constatación de que la noción de etnia se comienza a imponer, a partir de los estudios más sistemáticos relativos a la incorporación de grupos minoritarios en sociedades más amplias que los envuelven. El mismo surgimiento del término inglés *ethnicity* ("etnicidad" sería el neologismo en español), marca, por un lado, la imposición de evidencia que el *destino* de grupos de procedencia cultural o racial distinta a la de la sociedad "anfitriona", es decir, del sistema social receptor, vuelve menos relevantes, por no decir secundarios, los problemas del cambio cultural y la aculturación como objetos de la investigación científica; por otro lado, apunta hacia el contexto o la estructura social (que abriga a tales grupos, forzados a un contacto sistemático) como foco privilegiado de esa investigación.

Como diría Abner Cohen, el término etnicidad tendría poca utilidad si se "extendiera para denotar diferencias culturales entre sociedades aisladas, regiones autónomas o conjuntos de poblaciones independientes, tales como las naciones dentro de sus propias fronteras nacionales". Continúa Cohen: "Las diferencias entre chinos e hindúes, consideradas dentro de sus respectivos países, serían diferencias nacionales, mas no étnicas. Pero cuando grupos de inmigrantes chinos e hindúes interactúan en tierra extranjera como chinos e hindúes, ellos pueden ser referidos a grupos étnicos. Etnicidad es esencialmente la forma de interacción entre grupos culturales que operan dentro de contextos sociales comunes" (Cohen, 1974: XI). Si se toma por verdadera la afirmación de Cohen, tenemos que reconocer que, aunque el *hecho étnico* no es reciente, la atención que los antropólogos le están dando sí lo es. Ésta se inicia, en primer lugar, con lo que Lévi-Strauss denomina

"crisis moderna de la antropología",[9] cuando el aislamiento de las sociedades simples, o de pequeña escala, se convierte en un suceso imposible, al mismo tiempo que individuos nativos de esas mismas sociedades pasan a ser sus propios investigadores, relegando al antropólogo extranjero a un creciente ostracismo –a no ser que éste reformule su postura teórica–. En segundo lugar, existe una tendencia, cada vez más acentuada en la antropología social, a inclinarse con mayor empeño al estudio de las sociedades complejas, o de gran escala, en cuyo interior –como se ha visto– tiene lugar el fenómeno étnico.

Es de esa manera que, en una primera instancia, el hecho étnico se constituye teniendo como base al grupo, también tomado como *minoría,*[10] en términos del cual la etnia no sería otra cosa que un mero calificador, por sí mismo equívoco –se tiene que reconocer–, por lo menos mientras no se elucide su relación, como noción que es, con la de grupo "étnico" o "minoritario".

---

[9] En su artículo "A crise moderna da antropologia" (1962b) Lévi-Strauss llama la atención hacia esa característica de la antropología social de estudiar "lo otro", lo que le asegurará continuidad incluso en la hipótesis de la desaparición de las "culturas exóticas". A final de cuentas, lo *exótico* es producto de una relación entre el sujeto cognoscente y el objeto cognoscible; por lo tanto, transformar lo "familiar" en lo "exótico" es un arte metódico y constituye la esencia misma del enfoque antropológico. Tal es el mensaje levistraussiano. Por otro lado, la etnia –como categorización "del otro"– se impone en mayor medida a la percepción del antropólogo como lo "exótico natural", lo remanente, coexistiendo en un "contexto social común" con el investigador mismo –como diría Cohen .

[10] "Un término común inclusivo que es utilizado para indicar grupos étnicos, nacionales, raciales y culturales, es *minoría* o grupo *minoritario"* (Tumin, 1965: 244).

El dilema: comportamiento y cognición

Han existido tentativas de superar esta dificultad en la delimitación de la noción de etnia[11] (o *ethnicity,* en la jerga anglosajona), como la que nos ofrece Mitchell, quien procura "distinguir entre etnicidad como una construcción de fenómenos de percepción o cognitivos por un lado, y por el otro, el grupo étnico como una construcción de fenómenos de comportamiento" (1974: 1). A pesar de que la distinción entre *cognición* (o percepción) y *comportamiento* no parece ser la más adecuada para denotar las diferentes dimensiones del problema –por razones que daré más adelante–, posee la ventaja de apuntar precisamente a la necesidad de alcanzar la naturaleza misma de la *etnia,* dejándola de confundir con el *grupo* étnico.

[11] Ya escrito este capítulo, leí un pequeño trabajo de W. W. Isajiw (1974), en el que el autor presenta un interesante análisis de diversas definiciones de etnicidad. Su trabajo sigue muy de cerca las conclusiones de F. Barth –acerca de las cuales se trató extensamente en el primer capítulo– indicando la doble limitación del fenómeno de la etnia (*ethnicity*): un límite "interior", mantenido por el proceso de socialización, y un límite "exterior", mantenido por el proceso de relaciones intergrupales. En la medida en que el *grupo étnico* sigue siendo aquí el sujeto substantivo de reflexión, Isajiw nada agrega a nuestras preocupaciones por comprender la etnia como tal. Y como un dato revelador de lo lejano que la línea del autor se encuentra de mis reflexiones, bastaría mencionar su aparente sorpresa (y rechazo) con la aceptación de Barnard Rosen (1959) respecto a la existencia de una estrecha conexión entre *etnia* y *valor:* "Aparentemente, el estudio de Rosen implícitamente acepta la existencia de alguna conexión inherente entre etnicidad y orientaciones valorativas, pero desconozco por qué debería existir" (Isajiw, 1974: 112).

> En general no existen muchos estudios sobre datos relativos a la cognición y el comportamiento ligados a la etnicidad. Los analistas tienden a usar la etnicidad como una categoría estructural, es decir, como un principio general que ilumina el comportamiento de las personas en situaciones sociales específicas, o como un fenómeno cultural, es decir, como un conjunto de actitudes, creencias y estereotipos que el pueblo sustenta sobre personas identificadas por medio de algún rótulo "étnico" apropiado. Si se toma la discrepancia entre los dos como algo no-problemático, entonces las relaciones lógicas que puedan unirlos inevitablemente permanecerán inexploradas (Mitchell, 1974: 2).

Se constata que Mitchell hiere aquí un punto de índole epistemológica: el que se refiere a la posibilidad de conocer un fenómeno o el estatus de ese conocimiento. La respuesta que él formula es en sí misma interesante, si bien discutible. En primer lugar, Mitchell, separando el plano cognitivo (en el cual se dan las percepciones de las distancias sociales entre categorías étnicas) del plano del comportamiento (en el cual se realizan las elecciones entre individuos étnicamente diferenciados), conduce al analista a un esquematismo útil en la investigación empírica. Útil porque permite distinguir, a nivel de los datos, el plano del "conocimiento" del plano de la "acción", y propone problemas planteados por las discrepancias encontradas entre tales o cuales etnias insertadas en distintas situaciones. Por ejemplo, si se consideran sus investigaciones en Zambia (en esa época Rodesia del Norte, en África), se puede verificar, primero, una relativa correspondencia entre un diagrama de conjuntos jerarquizados de percepción de distancias sociales (interétnicas) y otro diagrama de conjuntos igualmente jerarquizados sobre la extensión

de la co-residencia en alojamientos individuales ocupados por categorías étnicas; sin entrar en discusiones sobre la metodología que utilizó Mitchell –quien se valió de un cuestionario de tipo Bogardus para medir la "distancia social"–, lo que se puede constatar, *grosso modo,* es tan sólo una correspondencia entre *patrones* derivados de los datos perceptivos (cognitivos) y *patrones* derivados de las elecciones concretas (datos de comportamiento) en lo que se refiere a determinados –pero no todos– conjuntos de categorías étnicas que interactúan en Zambia (Mitchell, 1974: 1-35). Lo que no implica, naturalmente, una correspondencia biunívoca entre individuos. que "piensan" de determinada manera y "actúan" de manera coherente con ella.

Es importante considerar, en segundo lugar, la discrepancia que envuelve el comportamiento diferencial de las mismas categorías étnicas insertadas en diversos contextos, que les confiere la condición de "mayoría" o "minoría": "Cada ciudad presenta –afirma Mitchell–, naturalmente, un contexto étnico demográfico diferente y los bemba constituyen una minoría en la ciudad de Livingstone, dominada por los lozi (1 495 de 10 000 adultos masculinos), mientras que los lozi son la minoría en Copperbelt (103 de 10 000 adultos masculinos). El comportamiento étnico difiere probablemente en dichos contextos divergentes" (Mitchell, 1970: 15). La situación de minoría (social, no necesariamente demográfica) refleja, desde luego, cierta estigmatización, relativamente variable, que hace nítida la posición del grupo étnico en el horizonte de la sociedad que lo engloba: el grupo se hace visible "a ojo desnudo". Lo que significa que sus contornos aparecen en el mismo *modelo nativo* (Ward, 1965) de los individuos insertados en sistemas interétnicos, de manera que los propios miembros del grupo minoritario pasan a verse a través de los ojos del gru-

po mayoritario o a través de las categorías etnocéntricas "del otro" –como se mostró en otro lugar, haciendo referencia a un contexto distinto (Cardoso de Oliveira, 1964)–. Estas discrepancias no revelan que las personas no se comportan necesariamente de acuerdo con lo que piensan, sino que no siempre están conscientes de, o verbalizan claramente (sobre todo cuando se trata de completar un cuestionario) "aquello que piensan". Los análisis modernos del discurso han demostrado esto de manera convincente, particularmente aquellos análisis de tipo estructuralista (vía Lévi-Strauss). El análisis de Mitchell aborda el problema en otra dirección, al considerar a lo cognitivo como consciente y al construir su "dato" por medio del dato verbalizado, y al parecer exclusivamente de esa manera. Un análisis estadístico apenas podría mostrar –y, efectivamente, llegó a hacerlo– la amplia similitud entre los patrones cognitivos y los de comportamiento, pero sin explicarlos todavía de manera convincente. No obstante, las consideraciones formuladas por Mitchell poseen un alcance teórico de suma importancia para el asunto que se está tratando.

Las "construcciones de etnicidad"

Me gustaría desarrollar aquí las reflexiones epistemológicas formuladas por Mitchell, aun cuando corro el riesgo de sobresimplificarlas. Bajo el título general de "construcciones de etnicidad" *(constructions of ethnicity),* Mitchell procura discernir cuatro tipos de concepciones de etnia (o, en sus palabras, *four types of ethnicity):*

l. El que denomina "construcción de sentido común" *(commonsense constructs);*

2. La "construcción del etnógrafo" *(the ethnographer's construct);*
3. La "interpretación de sentido común del comportamiento" *(commonsense interpretation of behaviour);*
4. La "explicación étnica analítica" *(analytical ethnic explanation).*

El establecimiento de tal tipología posee el único propósito de servir como punto de partida para una mejor delimitación de la cuestión relativa a la distinción entre etnia *(ethnicity)* como concepto estructural y etnia como concepto cultural. Al mismo tiempo, procura mostrar la relación analítica entre patrones cognitivos y de comportamiento referentes a la "etnicidad". El primer tipo corresponde a lo que él llama nivel fenomenológico, existiendo como parte del sistema de percepciones sociales de los agentes étnicos, que coincide con el "modelo nativo" del que habla la antropóloga británica Barbara Ward, al que se hizo alusión líneas atrás. "Los símbolos, signos e impresiones:[12] pueden ser costumbres, estilos de peinado, lenguaje, escarificaciones faciales, dietas, o cualesquiera combinaciones de señales diacríticas similares, por medio de las cuales el agente está habilitado para 'etiquetar' o categorizar a la persona que presenta tales impresiones" (Mitchell, 1974: 22). Aun cuando los procesos aquí involucrados sean de orden psicológico –pues se trata de establecer la identidad étnica a través del reconocimiento e interpretación

[12] Prefiero el término *impresiones* en lugar de traducir *cues* por *deixa* (término de la jerga teatral e, igualmente, término coloquial que expresa un cierto tipo de información auxiliar) o *dica* (*dica* en portugués significa consejo, en un contexto coloquial, familiar, escolar, etc. [n. de los trads.] (expresión familiar). *Deixa* o *dica* expresan, de esa manera, el sentido del término impresiones en el contexto.

de esas impresiones por los agentes en interacción–, sus consecuencias para el comportamiento, según Mitchell, hacen que dichos procesos sean susceptibles de análisis sociológico.

> Nuestro interés reside en el hecho de que la percepción posee un referente social. La "categoría étnica", por consiguiente, tiene significado desde el momento en que existe como una "representación colectiva", que no solamente es común entre un determinado conjunto de personas, sino que también es compartido por ellas de forma tal que dichas percepciones compartidas pueden convertirse en la base de un entendimiento entre ellas en sus relaciones sociales (Mitchell, 1974: 23).

Una expresión que puede sintetizar este primer tipo sería la de "percepciones folk" *(folk-perceptions),* por medio de las cuales las señales étnicas diacríticas forman las construcciones de sentido común.

El segunto tipo de construcción se vale de esas percepciones *folk,* que constituyen parte del material en bruto sobre el cual el "etnógrafo" estaría "habilitado para construir su modelo abstracto de 'grupo étnico'" (Mitchell, 1974: 24).

En la medida en que los significados de aquellas señales diacríticas compartidas por los agentes no sean simplemente idiosincracias de un número limitado de personas, el etnógrafo puede tratarlos como parte de la cultura del pueblo en cuestión. En este sentido, él hace su primera abstracción en la medida en que identifica, separa o reúne rasgos culturales que ha observado, y que lo llevan a clasificar a los pueblos como un todo etnográfico. Mitchell ejemplifica esto por medio del conocido artículo de Narrol "On Ethnic Unit

Classification" (Narrol, 1964). "Esas categorías etnográficas teóricas, consideradas como distintas de las categorías étnicas a nivel del sentido común, son así abstracciones de segundo orden que el etnógrafo puede utilizar para establecer proposiciones, por ejemplo, respecto a la distribución de pueblos en determinada región del mundo o para clasificar algún pueblo que él describe siguiendo una pauta de comparación con otros pueblos" (Mitchell, 1974: 24). Lo que desea destacar Mitchell es que un etnógrafo puede finalmente llegar a establecer, con motivo de sus propósitos analíticos, categorías que correspondan a un orden de abstracción necesariamente diferente del de las categorías étnicas producidas por el mismo pueblo objeto de la investigación. Como se puede ver, son construcciones con diferentes estatus epistemológicos.

Como tercer tipo, Mitchell menciona "la propia categorización étnica, como interpretación de sentido común (o buen sentido)[13] del comportamiento, cuando ella se convierte en un elemento dominante en la percepción pública, y de esa manera, puede ser tomada como una adecuada explicación del comportamiento de personas por ella definidas" (Mitchell, 1974: 26). "Aquí la etnicidad es una construcción del sentido común que vuelve inteligibles a los observadores

[13] Más que en el primer tipo, en el cual el autor se vale de la noción de "sentido común" para hablar de la naturaleza de las construcciones nativas de la realidad, en este tercer tipo, que trata de "interpretaciones de sentido común", cabría subrayar que la traducción portuguesa del término *common sense* no siempre es fiel a aquello que se pretende denotar en la lengua inglesa: *common sense,* si por un lado expresa sentido común, por el otro expresa "buen sentido", sentido –en mi opinión preponderante en este tercer tipo–. Esta es la razón por la que este tipo de interpretación puede coincidir con la interpretación científica.

las acciones de las personas. En el sentido que todas las percepciones y entendimientos son reales para aquellas que los poseen, entonces este concepto *folk* de etnicidad es una explicación válida del comportamiento a un cierto nivel de análisis" (Mitchell, 1974: 26). Este tipo que, en mi opinión, es el que presenta una mayor vaguedad, parece expresar epistemológicamente algo similar a la *doxa* verdadera, como parte del mundo platónico de las ideas, en el cual lo verdadero y lo falso se mezclan y donde una opinión (verdadera) puede coincidir con el saber… Hablando rigurosamente, no parece ser un tipo de la misma naturaleza (e importancia) de los dos tratados anteriormente.

El cuarto tipo, "la explicación étnica analítica", parece poseer otra importancia. Expresa una separación radical entre las interpretaciones de sentido común y las que se sustentan sobre principios generales, que distinguen un análisis científico. Al conducir su explicación en términos de "postulados teóricos", el analista puede vislumbrar el hecho étnico entre un conjunto de otros hechos sociales, más determinantes en situaciones específicas; en el ejemplo dado por Mitchell, la lucha por el poder en un sindicato encubriría la significación de las identidades en confrontación, pues "los verdaderos orígenes de la lucha no se encuentran en la etnicidad como tal sino en las oposiciones que aparecen en todas las asociaciones en las que el poder se otorga por medios electorales" (Mitchell, 1974: 27). Sin embargo, el analista siempre podrá descubrir que, a pesar de las interpretaciones que los propios agentes dan a sus acciones, ciertos patrones de comportamiento que emergen de las mismas acciones pueden muy bien ser incluidos en la noción de etnicidad o interpretados como fenómenos étnicos.

> Esos patrones pueden surgir efectivamente del comportamiento de los agentes en términos de su apreciación de los diacríticos étnicos, o pueden surgir cuando los propios agentes no están conscientes de la presencia de elementos étnicos en las acciones involucradas. El punto esencial es que en la medida en que no es necesaria una conexión entre categorización étnica y etnográfica, tampoco lo es entre la etnicidad como categoría *folk* y la etnicidad como categoría analítica (Mitchell, 1974: 27).

Mitchell se vale de un paradigma, propuesto por Blau, para mostrar la naturaleza epistemológica de aquellas conexiones, es decir, que las construcciones analíticas abstractas son de hecho propiedades que emergen de percepciones y acciones de las personas involucradas, de modo que se infieran las mismas cualidades abstractas que emergen de relaciones de elementos de una estructura pero que no son aparentes en los propios elementos. "Un triángulo, por ejemplo, es una propiedad que emerge de las líneas que unen tres puntos que no están en línea recta. Pero la propiedad de la figura triangular no está contenida en ninguna de esas líneas, considerando cada una independientemente de las otras dos" (Blau, 1964: 3, en Mitchell, 1974: 24). De acuerdo con el ejemplo, Mitchell señala que "etnicidad es aquí una propiedad general abstracta de relaciones observadas empíricamente, sólo perceptible a la observación por aquellos que están sistemáticamente preparados para llevar a cabo el análisis teórico básico del fenómeno, con el fin de revelar esta propiedad" (Mitchell, 1974: 28).

Al explicar los diferentes niveles de conocimiento a los que se puede sujetar el fenómeno étnico, Mitchell concluye su contribución para la conferencia sobre "Urban ethnicity",

promovida por la Association of Social Anthropologists of the Commonwealth (ASA), agregando sólo lo que ya nos había hecho saber sobre la distinción entre los diferentes órdenes del fenómeno (cognitivo y del comportamiento) y de nuestro conocimiento sobre él (las cuatro modalidades de construcción de etnicidad). Procura solamente relacionar las *acciones,* sus *significados* y las *situaciones* en que (acciones y significados) tienen lugar, subrayando los siguientes puntos:

1) Qué existe las investigaciones en Zambia una *coincidencia sustancial* entre los datos cognitivos y de comportamiento, a pesar de la diferente composición de los conjuntos de entrevistados en relación con las regularidades encontradas en los patrones de distancia social entre categorías étnicas;
2) Que las discrepancias entre las estructuras cognitivas y de comportamiento de las distancias étnicas siempre pueden ser explicadas por *circunstancias especiales,* tales como el pequeño número de representantes de una u otra de las categorías étnicas involucradas o la cantidad relativa de los miembros minoritarios de algunas categorías étnicas en determinadas ciudades. Sugiere Mitchell que ambas abstracciones surgen de un componente étnico común de la vida social que, en realidad, era lo cotidiano en el pueblo de Zambia en la época de la investigación *(cf.* Mitchell, 1974: 28-29). Llama la atención, de esa manera, hacia las secuencias de situaciones sociales por las que pasan los individuos en el curso diario de su existencia urbana. "La unión de las construcciones estructurales y culturales del comportamiento étnico, por lo tanto, necesita ocurrir en las interpretaciones de las secuencias de acciones de las

personas involucradas en situaciones sociales. Todavía en este nivel, la distinción entre acciones y percepción social es una ventaja de la que el analista puede sacar provecho para realizar un tipo particular de comprensión teórica de la situación" (Mitchell, 1974: 29);

3) Que las abstracciones analíticas de sentido común *(common-sense abstractions)* poseen un carácter *instrumental,* según el cual los diferentes factores de elección –por ejemplo, en la elección de alojamientos en las aludidas habitaciones de Zambia– difícilmente se pueden separar de la etnicidad, considerándose la presencia de factores como la filiación religiosa (en un país heterogéneamente cristianizado por la catequesis misional), la localidad de procedencia (identidad regional) o los niveles de instrucción o de edad. La investigación parece indicar –si la lectura es correcta– que la identidad étnica tiende a actuar en escala variable aun en las situaciones aparentemente más inconsistentes. Las identidades se pueden cruzar en varios sentidos, pero la identidad étnica parece subsistir siempre de manera coextensiva con las demás. Tomando otro ejemplo de Mitchell (Mitchell, 1970, en Mitchell, 1974: 30-31), donde esa coextensión se da en la relación entre etnia y acción política, podemos decir que el carácter instrumental de la identidad étnica alcanza aquí un momento de manipulación extrema: se trata de un líder político cuyo partido apoya al gobierno aunque la tribu a la que él pertenece se encuentra en oposición al gobierno y al grupo tribal asociado a éste; en consecuencia, los miembros del grupo tribal asociado al gobierno disculpan al líder afirmando que todo su comportamiento demuestra que él realmente es una persona "de su propia tribu", definiéndolo opera-

> cionalmente como un miembro de la tribu asociada al partido en el poder. "La selección de la identidad étnica como un medio de organizar el sentido de la acción social, por lo tanto, depende fuertemente del contexto en el que la acción social tiene lugar. [. . .] El analista, sin embargo, estaría apto para abordarlo teóricamente si es capaz de apreciar la ventaja instrumental que los agentes obtienen de justificaciones sobre alternativas de acción; y, de la misma manera, es capaz de explicar lógicamente por qué los agentes escogen un modo en lugar de otro, en términos de cómo construyen sus acciones sociales".

A excepción del primer punto –el de la "coincidencia substancial"–, cuya reformulación cabría proponer, los dos siguientes nos remiten a instancias fundamentales del fenómeno étnico, las cuales he procurado explorar en los últimos cuatro años, desde mi ensayo "Identidad étnica, identificación y manipulación" (Cardoso de Oliveira, 1971, capítulo 1 de este libro, *supra).* Quiero referirme a los mecanismos de identificación y de manipulación de la identidad étnica, así como a la consideración de la situación vivida por los agentes al interior de sistemas interétnicos determinados, responsable –ella, la situación interétnica vivida– de la proporción de la manipulación y de la identificación. En el mencionado ensayo y en un artículo posterior (Cardoso de Oliveira, 1973, capítulo 2 de este libro, *supra*) tuve la oportunidad de desarrollar el asunto, razón por la cual no lo trataré aquí. Pero, en cuanto al primer punto, caben algunas consideraciones. Creo que no se trata de una coincidencia substancial, cuya naturaleza nos conduzca a afirmaciones que se encuentran más allá de las posibilidades explicativas de los hechos analizados en Zambia. Evi-

dentemente no se trata de una relación de implicación entre lo "conocido" y lo "vivido", en el sentido de que se vive –sería mejor decir *se decide*– en función de lo que se sabe, es decir, en función de aquellos datos de los cuales se tiene *conciencia*. Muy por el contrario. Se podría decir que frecuentemente actuamos o vivimos movidos por vectores (o valores) de los cuales tenemos poco o ningún conocimiento, en el sentido de que no somos necesariamente conscientes de ello. Como se dijo páginas atrás, el dato verbalizado que se obtiene a través de cuestionarios puede ser engañoso, aun cuando haya sido sometido a los más refinados análisis estadísticos; en este caso, es preferible una lectura interlineal de un discurso integral, y no fragmentado en frases-respuesta, de tal forma íntegra que nos permita aprehender su estructura. El análisis de los hechos "cognitivos" realizado por Mitchell converge hacia la primera modalidad de *découpage* o corte sociológico, al mismo tiempo que su concepción de cognición parece restringirse a los hechos de conciencia (en el restringido sentido de ser conscientes). Tenemos así, al final de este examen sumario de la contribución de Mitchell, el planteamiento de una cuestión un tanto ilusoria: el estatus antitético de la relación comportamiento/cognición.

Lo ilusorio y lo real

Según parece, la base de esa ilusión se encontraría en dos malentendidos: uno referente a la colocación del comportamiento y de la cognición en un plano de la *realidad última,* sobre el cual el conocimiento sociológico se realiza por completo; el segundo se refiere a una reificación de la separación entre

comportamiento y cognición que comienza siendo sólo analítica y termina como generadora de dos instancias casi contradictorias. Consideremos el primer malentendido. Cuando Mitchell distingue entre sus diferentes modalidades de conocimiento una, la cuarta ("explicación étnica analítica"), como la que tendría el privilegio de ser considerada como científica, deja de incluir uno de los postulados teóricos básicos de la interpretación científica el de la búsqueda de niveles de la realidad cada vez más profundos. Si, por ejemplo, el "conocimiento" se satisfaría con la aprehensión de niveles epidérmicos de la realidad, como la "función manifiesta" de una determinada institución, o si debería avanzar más allá, prosiguiendo el análisis científico para aprehender la "función latente" de la misma institución.[14] Advirtiendo que el uso de este ejemplo no se debe tomar como un compromiso

[14] Esa distinción entre funciones "latente" y "manifiesta", hecha por Robert Merton (1951: 61-81) posee aquí un valor meramente ilustrativo, mientras que el ejemplo apunta hacia una separación implícita de dos niveles fenoménticos mientras que, en la investigación respecto a la guerra en la sociedad tupinambá (conforme nos muestra Fernandes, 1952), la captura de cautivos y la venganza guerrera se encuentran al nivel de la conciencia del grupo indígena (cumpliendo así, en lenguaje funcionalista, una "función manifiesta"), la solidaridad tribal, fortalecida por la actividad guerrera, colectiva, estaría al nivel no-consciente (cumpliendo de la misma manera y en la terminología mertoniana su "función latente"). Afirmando que el descubrimiento de las "funciones latentes" representa un significativo avance en el progreso del conocimiento sociológico, Merton consigue redactar páginas admirables y de gran actualidad para un lector interesado en ver más allá del esquematismo funcionalista, captando su mensaje epistemológico, a saber, el estatus de un conocimiento que no se satisface con la *apariencia* de la realidad social, y desciende a sus estructuras más profundas.

de mi parte con un enfoque funcionalista, cabe retener la indicación de que los *hechos* deben ser examinados de manera crítica, es decir, debe desnudárseles de su apariencia para que se revelen con su significado pleno. Y por examen crítico quiero decir que el propio "hecho" científico es susceptible de construcción epistemológica.[15] Al considerar el comportamiento y la cognición, Mitchell parece fijarse en las instancias empíricas *manifiestas,* como la elección de alojamiento o las percepciones de distancia social observadas en Zambia. Aunque se debe reconocer el importante papel del análisis cuantitativo en el deslinde de los datos, para así someterlos a una adecuada lectura sociológica, ellos por sí solos ya estarían comprometidos con aquello que el investigador concibe como "hecho cognitivo" o "hecho de comportamiento". Existe un *a priori* inherente a la teoría de que se vale el investigador. ¿Serían los propios "presupuestos teóricos" de los que habla Mitchell? Como él no los hizo explícitos ni los discutió, todo indica que esto se debe a que él no consideró relevante examinar al propio *hecho* cognitivo o de comportamiento como algo teóricamente construido (o "constituido" mediante los *bias* "científicos"), limitándose a presentar de manera explíci-

[15] Siguiendo a Piaget, "cada 'hecho' científico constituye: *a)* Una respuesta a una pregunta; *b)* Una constatación o lectura; *c)* Una serie de interpretaciones ya implícitas tanto en la misma manera de plantear el problema, como […] en la constatación como tal, o lectura de la experiencia, y explícitas en la manera de comprehender esa respuesta dada por lo real a la pregunta formulada" (Piaget, 1969: 122). Entonces, el hecho cientifico está ungido de presupuestos que, en un análisis crítico, deben hacerse explícitos. Eso es lo que se intentará hacer con los presupuestos o postulados teóricos de Mitchell.

ta –en su propio trabajo– presupuestos metodológicos, tomándolos como los únicos responsables de una correcta explicación analítica del fenómeno étnico.

Los presupuestos teóricos de nuestro autor parecen alejarlo (y al lector junto con él) de cualquier interrogante sobre la dimensión inconsciente de la vida social, como si las respuestas dadas a preguntas formuladas directamente a los entrevistados sobre la admisión de un miembro de un grupo étnico, especificado de manera arbitraria, en su red de parentesco, en su vecindad, en su trabajo, como su comensal, etc., prestaran un apoyo empírico adecuado para asegurar al analista que está operando con "la visión del mundo" de los agentes en cuestión. A pesar de que tales datos son necesarios, no son suficientes para proveernos la información que nos permita alcanzar los factores responsables de las decisiones que eventualmente llegaron a tomar. Por otro lado, esas decisiones "asidas" al nivel del comportamiento –más individual que grupal– poco pueden revelar sobre el contexto social que las condicionó, como veremos más adelante cuando consideremos el segundo malentendido. Ahora es imperativo aclarar algunos aspectos de dicha dimensión inconsciente a la que hice referencia. Para tal fin no existe nada mejor que traer a colación dos clásicos del pensamiento antropológico, Mauss y Sapir, evocando algunas de sus consideraciones que me parecen fundamentales para la constitución científica del hecho sociológico *(vis*-à-*vis* antropológico). A pesar de que ambos poseen una formación intelectual sumamente distinta,[16] sus posturas teóricas relativas al alcance del conocimiento de lo social

[16] Marcel Mauss, una legítima manifestación del pensamiento francés, vía el *Année Sociologique;* en cuanto a Edward Sapir, a pesar de haber

convergen de manera extraordinaria. Ambos parten de la experiencia lingüística y, cada uno a su manera, sustenta que la dimension de lo inconsciente es el objetivo último de la investigación de lo real. Así, Mauss nos recomienda que "de la misma manera en que el lingüista debe encontrar bajo las transcripciones falsas de un alfabeto los verdaderos fonemas que fueron pronunciados, aun los de sus mejores informantes indígenas […] el etnógrafo debe encontrar los hechos profundos, casi inconscientes, porque ellos existen solamente en la tradición colectiva" (Mauss, 1969: 369).[17] En otras palabras, se trata de llamar la atención del investigador sobre el hecho de que los agentes frecuentemente son los últimos en saber *exactamente* qué es lo que piensan y lo que hacen: "las mejores informaciones son, por lo tanto, erróneas, si se le toma al pie de la letra", afirma Mauss. Y añade: "Existen dificultades constantes para alcanzar los verdaderos hechos" (Mauss, *ibid.)*. La concepción de que las costumbres, a ejem-

---

nacido en Prusia (12 años antes que Mauss) "es una auténtica expresión de la cultura norteamericana"–en palabras de uno de sus mejores exégetas, el fallecido profesor Joaquim Mattoso Camara Jr.– "donde se integró de la infancia, al emigrar con la familia hacia los Estados Unidos con cinco años de edad" (Sapir, 1954, nota del traductor Mattoso Camara Jr.).

[17] En un artículo anterior (Cardoso de Oliveira, 1973, nota 1, segundo capítulo del presente libro), tuve la oportunidad de utilizar la misma referencia complementada con comentarios de Lévi-Strauss –quien sistemáticamente se ha valido de los descubrimientos de Mauss para fundamentar su propia posición estructuralista *(cf.* la introducción de Lévi-Strauss a la obra de Mauss, *Sociologie et Anthropologie)*–. De esa manera, el lugar de la dimensión inconsciente en el pensamiento de Mauss fue bastante estudiada por Lévi-Strauss, y ocupa un lugar central en la propia teoría estructuralista *(cf.* Simonis, 1968; Rossi, 1973).

plo del lenguaje, son una "propiedad cuyo propietario es el inconsciente",[18] coincide en lo esencial con la posición teórica de Sapir frente a la naturaleza de la conducta humana, es decir, del comportamiento sociocultural.

En una comunicación para un simposio acerca del inconsciente, realizado en 1927, Sapir procura poner a discusión sus ideas relativas a la pautación inconsciente del comportamiento en sociedad (Sapir, 1949: 544-559), diciendo que ella "consiste no en una función misteriosa de una mente social o racial reflejada en las mentes de los individuos miembros de la sociedad, sino meramente en una típica inconsciencia de parte del individuo en cuanto a los contornos, demarcaciones y significados de la conducta que él sigue implícitamente todo el tiempo" (p. 548). Tomando también el lenguaje como la instancia en la cual típicamente se observa, gracias al análisis lingüístico, la ocurrencia de reglas que evidentemente no resultan conscientes a los hablantes, Sapir comenta que nada es arbitrario, accidental, o aun curioso, en la estructura de una palabra o de un discurso: "Cualquier elemento cae en su propio lugar de acuerdo a reglas formuladas de una manera lógica, que pueden llegar a ser descubiertas por el investigador pero de las cuales los propios hablantes no tienen más conocimiento que los habitantes de la luna" (Sapir, 1949: 553).

No satisfecho con ejemplificar con el lenguaje hablado (o escrito) esta capacidad inconsciente de pautar que pertenece al comportamiento en sociedad, Sapir se refiere, acto segui-

[18] Afirmación formulada por un misionero, citado por Mauss (1969: 368). Vale la pena señalar que los comentarios de Mauss que cito fueron hechos en una cátedra inaugural presentada en 1902.

do, a lo que se podría denominar lenguaje gestual; precisamente un campo en el que tradicionalmente (al menos en aquella época) se consideraba que el gesto se encontraba en cierto modo en el límite entre lo "orgánico" y lo "cultural".[19]

> Como todo lo demás en la conducta humana, el gesto se encuentra arraigado en necesidades reactivas del organismo, pero las leyes del gesto, el código no escrito de los mensajes y respuestas gesticuladas, son obra anónima de una elaborada tradición social (Sapir, 1959: 556).

Dicho inconsciente, que nada tiene de jungiano –como el mismo Sapir insistió en subrayar (Sapir, 1949: 548) y que Lévi-Strauss no dejó de lado en su introducción a Mauss (Lévi-Strauss, 1950: XXXII)–, se torna así en el punto nodal de aquello que Bourdieu denominó el "principio de la no-conciencia", presente en todo pensamiento sociológico que no quiera ser espontáneo e ingenuo; invoca incluso el parecer de clásicos como Marx, Durkheim y el mismo Weber, para mostrar que la utilización de tal principio es responsable por un tipo de rompimiento con la ilusión de que la sociedad es transparente a sus agentes. Durkheim, que exige al sociólogo penetrar en el mundo social como en un mundo desconocido, reconoce a Marx el mérito de haber roto con la ilusión de la transparencia: "Creemos fecunda esa idea –escribe Dur-

[19] Hay que señalar que el artículo hoy clásico de Hertz, sobre la predominancia de la mano derecha, data de 1909 (Hertz, 1970). El uso de la mano derecha, así como ciertos gestos, goza de esa liminaridad, de esa transición de lo orgánico a lo cultural, sobreponiéndose, sin embargo, lo *cultural*.

kheim– de que la vida social debe ser explicada no por la concepción que de ella hacen quienes en ella participan, sino por causas profundas que escapan a la conciencia" (en Bourdieu, 1968: 30); lo que es perfectamente compatible con lo que Marx quiso decir cuando escribió que: "en la producción social de su existencia, los hombres entablan relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad" (en Bourdieu, 1968*).* El principio de la no-conciencia rompe, de esa manera, con la ilusión de transparencia de la cual los estudios de relaciones interétnicas o "raciales" no se han liberado del todo. Por eso, concentrarnos en el tema de lo no-consciente (término que prefiero al de inconsciente por razones obvias) no debe ser considerado como una preocupación extemporánea, innecesaria para el desarrollo del asunto central de este capítulo. Las perspectivas de investigación del fenómeno étnico abiertas por Mitchell pueden servir como ruta metodológica de gran utilidad, siempre y cuando podamos reformular algunos de sus presupuestos teóricos, los que visiblemente inhiben un conocimiento más profundo de lo real. Tanto la cognición étnica (es decir, del "hecho" étnico) como el comportamiento interétnico (es decir, aquel que surge de las relaciones interétnicas) están *orientados* hacia *valores* que frecuentemente escapan del horizonte perceptivo de los agentes. Claro que no se trata aquí de transformar a la antropología en una nueva axiología, disciplina filosófica por excelencia. Tales valores estarían contenidos en *ideologías,* las cuales sí son susceptibles de investigación científica. ¿Y no se había ya definido a la etnia como algo estrechamente ligado a las ideologías? Retornaremos a este problema más adelante.

El segundo malentendido se refiere a una separación entre cognición y comportamiento que, de analítica, pasa a ser

sustantiva, si no prestamos la debida atención sobre ella. Deseo destacar aquí un punto especialmente importante, ya antes mencionado en la discusión sobre el tema de la ideología. Me refiero a las *relaciones sociales,* que siempre deberían estar presentes en cualquier estudio relativo a lo social (léase también cultural), pero que muchas veces –y en el caso de muchos autores– no cumplen mas que un papel de intrusas. No se comete ninguna herejía si se afirma que cognición perceptiva y comportamiento solamente son inteligibles para el analista a condición de ser considerados como frutos de relaciones sociales. Tales relaciones son las que engendran nuestro comportamiento pautado y nuestra potencialidad perceptiva o cognitiva, esta última, naturalmente, mediada por ideologías igualmente generadas por agentes insertados en dichas relaciones sociales. El peligro de la reificación de una radical separación entre cognición y comportamiento (en los términos de Mitchell) se desvanece si podemos mediarlos por relaciones sociales e ideologías. Si tomamos la ideología según la acepción de Poulantzas, por ejemplo –como ya se hizo en el capítulo 2 (*supra*)–, al menos como base para la argumentación, veremos que ella "consiste, realmente, en un nivel objetivo específico, en un conjunto con relativa coherencia de representaciones, valores y creencias [. . .] La ideología está a tal punto presente en todas las actividades de los agentes, que no se le puede diferenciar de la experiencia vivida" (Poulantzas, 1969: 263-264). Esta experiencia, de naturaleza colectiva, está "pegada" a la ideología, de la cual no se desprende sino a través de análisis sociológicos adecuados. Su carácter no-consciente, común a todas las representaciones colectivas, hace de la ideología un objeto hacia el cual debe converger prioritariamente la indagación científica, en la medida en que ella

–y no el sistema cognitivo (tomado aquí únicamente como fenómeno de conciencia)– es el punto estratégico para la comprensión del comportamiento interétnico. Insisto en el término *interétnico,* ya que subraya la naturaleza relacional de la etnicidad –como ya tuvimos oportunidad de establecer al tratar la naturaleza *contrastante* (y por lo tanto, de relación) de la identidad étnica–. Me parece que la vía propuesta por Mitchell para explicar la estructura de la etnia o la etnicidad, enfocando los fenómenos cognitivos (de la manera en que él los concibe) y los de comportamiento, limita en extremo el análisis sociológico. En este sentido, parecería más correcta una vía analítica que combinara el enfoque dirigido hacia las relaciones sociales, particularmente las interétnicas, con las ideologías étnicas engendradas por ellas, o con base en ellas. Tales ideologías étnicas, como focos estratégicos de análisis, tendrían el mérito de conducir al investigador al núcleo mismo de la etnia –tal como intentaré demostrarlo.

Todas las ideologías étnicas, ya sea que expresen movimientos sociales de carácter reformista, separatista, revolucionario o mesiánico (consúltese el capítulo 3, *supra),* nos remiten a un estado crítico, es decir, de crisis, del grupo o de los grupos sociales involucrados. La identidad étnica, como una ideología fuertemente "etnocéntrica", se convierte de esa forma en marco de referencia, de modo que contamina todas las relaciones sociales contenidas en el sistema interétnico y, en consecuencia, el cumportamiento de los agentes en él insertados, comportamiento que, a su vez, gana gran "visibilidad" en estas situaciones de crisis, llegando al punto de permitir una aprehensión privilegiada de la etnia como foco substantivo del análisis. Aunque la etnia se manifieste a través de un grupo "adjetivándolo" o, en otras palabras, definiéndolo, atribu-

yéndole tal o cual identidad (al grupo y, por consiguiente, a sus miembros), ella lo hace en la medida en que se constituye como un *conjunto de atributos ideativos y valorativos,* impregnados de un "nosotros" que, en su forma típica, resplandece en autolatría, concibiéndose igualmente autógeno y dueño de su destino. No es difícil aceptar que tal conjunto constituye él mismo una ideología, centrada solamente en un "ego colectivo" –si se me permite la paradoja–, él mismo traspuesto a un plano imaginario como una representación de las relaciones reales socialmente vividas por los agentes. Similarmente, no es difícil considerar que el investigador no tendrá mayores dificultades para captar esa ideología, ese conjunto de atributos, si presta atención a la actividad *discursiva* de los agentes; en este caso será el "discurso étnico" lo que el analista desbrozará, con el fin de revelar su estructura. Y, en este sentido, las ideologías (étnicas), en especial aquellas producidas por movimientos sociales, se imponen como materia prima de aquel análisis que pretenda romper con la ilusión de la transparencia de la que nos habla Bourdieu. La etnia serviría, finalmente, como el *código,* la "gramática" de un lenguaje social, capaz de orientar a los agentes –subliminalmente– en la situación interétnica.

Conclusión: definición del campo semántico de la etnia

¿Cómo se puede trabajar de manera más conclusiva la noción de etnia, tal como se le ha concebido a lo largo de las consideraciones formuladas hasta ahora, de modo que se la proponga –aun provisionalmente– a nivel de una definición? Al seguir

los pasos de Lévi-Strauss, en su definición del campo semántico en el cual se sitúan los fenómenos comúnmente agrupados bajo el nombre de totemismo, debemos obedecer al siguiente método:

> 1) Definir el fenómeno propuesto para estudio [que en nuestro caso es la etnia] como una relación entre dos o más términos reales o virtuales;
> *2)* Construir el cuadro de posibles permutaciones entre sus términos;
> 3*)* Tomar este cuadro como objeto general de un análisis que, sólo a ese nivel, pueda alcanzar conexiones necesarias de manera tal que el fenómeno empírico sea visualizado inicialmente sólo como una combinación posible, entre otras, a partir de las cuales el sistema total deba ser previamente reconstruido (Lévi-Strauss, 1962a: 22-23).

Consideremos que el término etnia comprende dos series, una involucrando *identidades,*[20] otra patrones *culturales*. En la serie de identidades estamos clasificando dos tipos diferentes de mecanismos de identificación: un primer tipo englobaría identidades asumidas por miembros de grupos *minoritarios* (indios, negros, etc.) insertados en sistemas sociales globales (como las sociedades nacionales); un segundo tipo englobaría identidades asumidas por miembros de sociedades anfitrionas, y por lo tanto *mayoritarios,* en situaciones de contacto con identidades del primer tipo. En la serie cultural propongo que se clasifiquen los patrones de conducta (social, religiosa, económica, etc.) que,

[20] Aquí intentaré un desarrollo de lo que se discutió sobre la identidad étnica en los capítulos 1 y 2, *supra*.

grosso modo, estén relacionados con lo que, en la literatura antropológica, se acostumbra denominar sociedades *simples* y sociedades *complejas;* la aplicación de los términos "simple" y "compleja" a la noción de cultura es bastante arbitraria; pero me he decidido por ellos en lugar de los adjetivos, sin duda alguna erróneos –aunque mejor adaptados al substantivo cultura-, como "primitiva" y "civilizada", o insuficientes como "sociedades de pequeña escala" o de "gran escala", según los esquemas durkheimeanos de los Wilson (1945: 24-30), o a los igualmente inadecuados conceptos redfieldeanos de "pequeña tradición" y "gran tradición" (Redfield, 1956: capítulo 11). De todas esas antinomias, las nociones aquí empleadas de "patrones culturales simples" y "patrones culturales complejos" se nutren de ellas en alguna medida, sin confundirse completamente con ninguna: la expresión antinómica "simple/complejo", implica solamente una oposición entre culturas compatibles con sociedades "simples", de "pequeña escala", de "pequeña tradición", algunas de ellas "primitivas", y culturas compatibles con sociedades "complejas", de "gran escala", de "gran tradición" y, ciertamente, "civilizaciones". La arbitrariedad de tal decisión permitirá, mientras tanto, fijar las relaciones entre un conjunto de términos, usualmente asociados a la etnia, además de posibilitar la construcción de un cuadro de permutaciones entre ellos, con la intención de "domesticar" de manera lógica el fenómeno empírico.

Esquematizando, se obtiene:

Identidad	Minoritaria	Mayoritaria
Cultura	Simple	Compleja

Combinando de cuatro maneras los términos, de dos en dos, y manteniendo separadas y paralelas las series en cuestión, obtenemos:

	(+) 1	(-) 2	(+) 3	(-) 4
Identidad	Minoritaria	Mayoritaria	Minoritaria	Mayoritaria
Cultura	Simple	Simple	Compleja	Compleja

(Nota: el signo de positivo [+] indica la aplicabilidad del concepto etnia)

De conformidad con el método que adopté, se puede decir. siguiendo a Lévi-Strauss, que "a cada una de esas cuatro combinaciones corresponden fenómenos observables en una o varias poblaciones" (Lévi-Strauss, 1962a: 23). Aun cuando nuestros *términos* y nuestras *series* nada tengan que ver con los términos y series utilizadas por Lévi-Strauss en su definición operatoria de totemismo, creo que llegamos a resultados bastante similares desde el punto de vista lógico, a saber, la construcción previa de un sistema total capaz de contener el fenómeno, así como sus límites. De esta manera, veamos: la primera combinación (1) implica grupos minoritarios detentadores de "patrones culturales simples", comúnmente observables, por ejemplo, en áreas de "fricción interétnica", donde mantienen relaciones asimétricas de sujeción junto a segmentos regionales de la sociedad compleja (estarían aquí los grupos indígenas brasileños "insertados en sistemas interétnicos" conforme a la relación que elaboramos en Cardoso de Oliveira y de Castro Faria, 1971); implica también grupos igualmente "simples" articulados entre sí con base en relaciones también asimétricas pero de carácter jerárquico (como

los kinikináu del sur de Mato Grosso o los makú del alto Río Negro, articulados respectivamente con los terêna y los tukâno/baníwa).[21] La segunda combinación (2) implica igualmente grupos portadores de culturas "simples" que no viven ningún tipo de relación interétnica (están aislados) o viven relaciones interétnicas simétricas, es decir, igualitarias, lo que nos permite atribuirles identidades casi "mayoritarias" o, al menos, identidades decididamente no-minoritarias;[22] reconociendo que el término "mayoritario" no es el más afortunado para expresar las identidades de los xinguanos, por ejemplo, la arbitrariedad de su utilización tiene a su favor el hecho de atraer la atención hacia el carácter *límite* de esta combinación, señalar una situación empíricamente inusual, así como indicar su transitoriedad respecto a situaciones étnicas englobadas en la primera combinación. Ciertamente, esta segunda combinación *rechaza* a la etnia como un concepto adecuado para el análisis de los fenómenos por ella enmarcados.[23] La tercera combi-

[21] Los grupos que mantienen relaciones asimétricas están clasificados en dos de los tipos (tipo 2 y tipo 3) generados por la "matriz de sistemas interétnicos" que elaboré en el capítulo anterior; mientras que uno de los tipos (el tipo 3) señala una sujeción inherente a una estructura de clases, el otro tipo (el tipo 2) supone relaciones simplemente de estatus, comunes a los sistemas de estratificación.

[22] Complementando la nota anterior, vale la pena indicar que las identidades involucradas en esa segunda combinación corresponden al tipo I generado por la recién mencionada "matriz de sistemas interétnicos".

[23] En esta segunda categoría la etnia no tendrá sino un sentido meramente *descriptivo,* dado que remite al lector a la noción tradicional de "grupo étnico" (como unidad social y culturalmente diferenciada); pero jamás tendrá –en los términos de nuestra definición de su campo semántico– valor *analítico* alguno, razón por la cual señalamos esa categoría con el signo negativo (-).

nación (3) comprende a grupos claramente minoritarios, sociológicamente hablando, portadores, sin embargo, de pautas culturales que de ningún modo podrían ser clasificados como "simples": o porque las culturas originales de los grupos inmigrantes, por ejemplo, chinos, japoneses o árabes, se encuentran lejos de poder ser consideradas "simples" –incluso en la amplia acepción que estamos dando al término–; o porque esas culturas, originariamente "simples", lograron "complejizarse" por medio del proceso de aculturación, hasta tal punto en que dichas minorías eliminaron cualquier barrera o distancia cultural significativa frente a los miembros de la sociedad anfitriona (como es el caso de las poblaciones de origen africano rurales y urbanas o de origen indígena como ciertos contingentes de indios terêna citadinos o ciertos grupos tribales remanentes que se pueden encontrar en el noreste brasileño). Finalmente, la cuarta combinación (4), nos remite a *situaciones en las cuales es claro que el concepto de etnia no encuentra aplicación:* se trata de poblaciones anfitrionas, nacionales, evidentemente mayoritarias y portadoras de patrones inequívocamente "complejos": las relaciones entre ellas serían relaciones entre naciones. Como se mencionó al principio del capítulo, la etnia expresa una forma de interacción entre grupos culturales articulados en un contexto social común –como observó correctamente Abner Cohen–. y como la etnia es un concepto relacional, una *relación,* las poblaciones nacionales se transforman en etnias sólo cuando interactúan con grupos minoritarios, pasando a ser orientadas por ideologías étnicas (o raciales) e invistiéndose con identidades sociales contrastantes, marcadas por símbolos étnicos.

Definido el campo semántico en el cual se dan los fenómenos denominados étnicos, se facilita –en mi opinión– al in-

vestigador (dedicado al estudio de las relaciones étnicas), por un lado, enfrentarse a la elaboración de modelos explicativos progresivamente más inclusivos y, por el otro, fijando sus límites, dedicarse a problemas efectivamente susceptibles de delimitación en términos de la teoría de los sistemas interétnicos. No se quiere decir con esto que no existen más cuestiones por resolver. Al contrario, estas cuestiones sólo podrán ser planteadas de manera más eficaz si son producto de reflexiones sustentadas no solamente en datos empíricos sino también en el *hecho* étnico constituido teóricamente –como he procurado mostrar–. Si logré ofrecer una (ciertamente no la única) manera de organización del terreno en donde florece una pluralidad de teorías y de modelos explicativos y descriptivos de los fenómenos étnicos, nos encontramos encaminados hacia su reducción a un plano de coherencia y de comparabilidad, indispensable para la elaboración científica. Y, ciertamente, las dificultades inherentes a la aprehensión de un fenómeno muchas veces fugaz e ilusorio podrán ser razonablemente superadas.

5. Identidad y estructura social*

Introducción

Me es doblemente grato encontrarme en la Academia Brasileña de la Ciencia participando en este homenaje al Museo Nacional. En primer lugar porque finalmente la Casa de la Ciencia, gracias a la lúcida dirección de uno de los científicos brasileños de más renombre, el doctor Aristides Pacheco Leâo, enhorabuena abre sus puertas a la etnografía, permitiendo a un público, al que hasta ahora le era extraña, el privilegio de comparecer a la sede de las ciencias exactas y naturales. Quién sabe si a partir de este evento se haya dado un importante paso en la disminución de la distancia entre las ciencias que habitan esta casa y las ciencias sociales y humanas que, sólo hasta ahora –que yo sepa– han cruzado sus umbrales. En segundo lugar, porque estamos verificando que la misma etnología, comúnmente vista en un pasado no muy distante, aun en el mismo Museo Nacional, como la discipli-

* Exposición presentada en el seminario La Investigación Etnológica en Brasil, patrocinado por la sección regional de Río de Janeiro de la SBPC y por el Departamento de Antropología del Museo Nacional (UFRJ), durante la segunda sesión, "Identidad y estructura social", realizada el 22 de junio de 1978 en la Academia Brasileña de Ciencias, en Río de Janeiro. Publicado en *Anuario Antropológico,* núm. 78, Río de Janeiro, Brasil, 1980, pp. 243-263 Y reeditado como capítulo 6 en Roberto Cardoso de Oliveira, *Enigmas e soluçôes: Exercicios de Etnologia e de Critica,* Biblioteca Tempo Universitario, Ediçôes Tempo Brasileiro Ltda. Río de Janeiro, 1983, pp. 103-125.

na menos científica de entre las suyas, aparece hoy con un vigor y una fuerza claramente atestiguados en los 10 años del Programa de Posgraduación en Antropología Social, que también ahora conmemoramos. Como antiguo miembro del cuadro de investigadores del Museo Nacional y del cuerpo docente de su Programa de Antropología, participar en este evento es un retorno simbólico a mi *alma mater,* donde –como lo sugiere el interesante texto que da justificación al temario– pude realizar, durante los 14 años en que estuve aquí, un conjunto de trabajos que, independientemente del valor que posean, perseguían la formulación del tema "Identidad y estructura social", para cuyo examen fui invitado.

Me tomaré la libertad de no delinear el trayecto que hicieron esos trabajos y que redundó en el estudio del fenómeno de la identidad y de sus condicionamientos socioculturales. Recientemente pude esbozar esa trayectoria en el prefacio de *Identidad, etnia y estructura social,* libro publicado el año antepasado. El tono en que trataré el tema depende de una intención –ya presente en aquel libro– que se manifiesta, empero, muy suavemente: la de conducir nuestras reflexiones menos hacia la presentación de respuestas a preguntas entonces formuladas para la exploración, que hacia la programación, igualmente experimental, de un trabajo que será, espero, en una medida cada vez mayor, colectivo. En ese sentido, me gustaría situar la presente comunicación como un *post scriptum* de aquel libro; como algo que no llegó a ser dicho, y hoy, que han pasado dos años, durante los cuales pude obtener el *feedback* indispensable, vengo a añadir a la discusión.

Los estudios étnicos y la etnología brasileña

La primera consideración que me gustaría hacer es respecto a la propia relación entre la etnología y los estudios étnicos, a saber, aquellos estudios que se enfocan hacia las relaciones interétnicas. En este sentido, no sería exagerado decir que la etnología se asume, en grado cada vez mayor, como una disciplina dirigida hacia el análisis y comprensión de tales relaciones. Salvo por un esfuerzo de abstracción –que un método adecuado siempre permite–, no hay investigación que no suponga, desde su formulación, el carácter crítico de la relación entre el etnólogo y el objeto de su investigación. Pero en el caso de la etnología no se trata tan sólo de la relación clásica entre sujeto cognoscente y objeto cognoscible (relación crítica en toda disciplina), se trata sobre todo de la peculiaridad de la relación sujeto/objeto, que envuelve a individuos pertenecientes a mundos radicalmente distintos; radicalmente distintos de *raíz,* por su origen, por historias que, mitificadas o no, colocan a esos individuos en campos semánticos propios, limitados por aquello que antropólogos como Fredrik Barth denominan cultura. La organización de dichos individuos en grupos –que el antropólogo antes mencionado llamaría "grupos étnicos"– crea en ellos la necesidad de una identidad, sin la cual no se podrían desplazar en el espacio social que el contacto interétnico genera. Pues bien: el etnólogo habita en ese espacio, y de él se nutre la etnología. Es en ese espacio social en donde se mueven el etnólogo y los grupos que él investiga. Un espacio articulador de culturas que, por fuerza de las determinaciones de una articulación conflictiva (como he mostrado en diversas ocasiones), genera igualmente un campo

semántico sincrético y marcado por la divergencia. A ese campo semántico, constituido por y sobre ese espacio social, lo llegué a denominar alguna vez como "cultura del contacto". La etnología moderna –tal como la imagino– está intensamente inclinada hacia el estudio de esa "cultura del contacto" y, naturalmente, hacia las relaciones sociales, interétnicas, que la determinan. No sólo porque los grupos étnicos aislados, ajenos a las determinaciones del contacto, prácticamente ya no existen en el mundo moderno, sino también porque al transformar a tales grupos en *objeto* (de conocimiento), nosotros nos transformamos nosotros en la medida en que, gracias a una intelección crítica sobre nuestra inserción en el sistema de contacto, nos convertimos de esa manera en *sujeto-objeto.* La naturaleza de ese conocimiento –que Merleau-Ponty supo tan bien detectar en sus reflexiones sobre la obra de Marcel Mauss– es *sui generis,* sobre todo cuando el filósofo nos advierte que "existe algún conocimiento que se puede extraer de esa síntesis que somos nosotros", conocimiento "cuya adquisición es posible a través de la experiencia etnológica, incesante prueba del sí por el otro y del otro por el sí". Esa etnología, que así concebida es un modo original de conocimiento, "no es una especialidad definida por un objeto particular –las sociedades 'primitivas'–, es la manera de pensar lo que se impone [nos dice Merleau-Ponty] cuando el objeto es el 'otro' y exige nuestra propia transformación". Esa definición de etnología o, mejor dicho, del oficio de etnólogo, está presente desde hace mucho en nuestra concepción de la investigación y de la reflexión antropológica –y no fue por obra del azar, ni sin compromisos, que ella sirvió de epígrafe al libro *O indio e o mundo dos brancos,* que escribí a principios de los años sesenta–. En ese entonces se intenta-

ba comprender a indios y blancos viviendo una *situación,* la situación de contacto interétnico; por lo tanto, más que investigar a los tükúna y a los habitantes de la región en sí mismos, el foco de la investigación era la *relación* –que años después se habría de entender como el origen, si no como la esencia, de la propia etnia.

Descubierta la etnia como el objeto esencial de la *etnología,* es decir, de una disciplina dedicada al esclarecimiento de la razón (del *logos)* de ser de la etnia, nos percatamos que nuestro objeto no era exclusivo del Brasil indígena, ni aun del mundo indígena en general; por el contrario, se podía encontrar en otros espacios sociales y geográficos, comúnmente rebeldes o resistentes a la investigación etnológica, ya sea en su concepción tradicional –lo que no sería sorprendente–, ya sea en la concepción que acabo de formular a saber, una disciplina de otro orden o, incluso, una especialización de la etnología tradicional; me refiero a las realidades usualmente caracterizadas como "sociedades complejas", en general denominadas "sociedades plurales" (Kuper, 1969; Smith, 1969; Stavenhagen, 1972, entre otros),[1] que envuelven en su interior a dos o más segmentos sociales marcados por la diversidad de sus identificaciones "nacionales" o étnicas. Ilustran esos "pluralismos étnicos" un número respetable de sociedades contemporáneas que son estudiadas por cada vez más científicos sociales en general y no exclusivamente por antropólogos.

[1] Leo Kupper, "Plural Societies: Perspectives and Problems", en *Pluralism in Africa* (eds. Leo Kupper y M. G. Smith), University of California Press; M. G. Smith "Some Developments in the Analytic Framework of Pluralism", *idem;* Rodolfo Stavenhagen, 'The Plural Society in Latin America", en *Meeting of Experts on the Concept of Race, Identity and Dignity,* UNESCO, París, 1972 (mimeo.).

Son estudios enfocados a las relaciones interétnicas de escala diferente a la observada entre grupos indígenas y segmentos nacionales de las sociedades que los envuelven. En Brasil tales relaciones se pueden observar entre blancos y negros, o entre brasileños de ascendencia portuguesa y ciertos grupos de inmigrantes (como los japoneses, sirios, polacos o alemanes, sobre todo durante la Segunda Guerra Mundial); en los Estados Unidos, entre negros y blancos, así como las relaciones entre estos últimos de origen anglosajón y grupos inmigrantes de las más variadas procedencias. Sin embargo, existen determinados sistemas de relaciones interétnicas cuyo poder totalizador es tan grande que marcan fuertemente a la sociedad global; como ejemplos de ellas tenemos a los sistemas de relaciones anglófonos/francófonos en Canadá, flamencos/valones en Bélgica, germanófonos/francófonos en Suiza, chinos/malayos en Malasia, hausa/yoruba en Nigeria, bengalíes/no-bengalíes en Paquistán, amén de otras antinomias étnicas menos totalizadoras pues están circunscritas a regiones determinadas y marcadas por un estatus típicamente minoritario y por una cierta "distancia cultural", como los lapones en Noruega, o aun antinomias de carácter político, igualmente circunscritas a algunas regiones en particular, como las que se observan en países como España, con respecto a las nacionalidades vasca, gallega y catalana. Es evidente que el cuadro étnico que estoy presentando sólo procura sugerir un espectro que incluya un conjunto extremadamente diferenciado de modalidades de las relaciones étnicas, que va desde las relaciones étnicas *strictu sensu* (como las que involucran a grupos tribales con una sociedad nacional, tradicionalmente estudiadas por la etnología brasileña) hasta las relaciones que se dan entre nacionalidades en el interior de estados nacionales.

Entre tanto, aun si son reconocidas las sensibles diferencias entre los sistemas sociales (o sociedades globales) que abrigan tales nacionalidades o unidades étnicas, no hay razón para dejar de realizar estudios que cubran ese espectro, a saber, que de alguna manera logren hacer comparables situaciones de articulación étnica aparentemente tan dispares. Me anima la idea de que las investigaciones que muchos de nosotros venimos realizando en estos últimos diez o veinte años sobre las relaciones entre indios y blancos en Brasil puedan aportar alguna contribución, si no a la teoría, al menos a la problemática general de los estudios étnicos que hoy se dan a escala mundial. Un libro relativamente reciente ejemplifica de manera adecuada la extensión que llegan a alcanzar tales estudios, que ya no atraen sólo a los etnólogos, sino también a sociólogos y politólogos, como Talcott Parsons, Donald Horowitz, Daniel Bell, Nathan Glazer y Daniel Moynihan, entre otros; ya no para concentrarse en las relaciones entre sociedades "simples" y "complejas", sino enfocando segmentos étnicos y nacionalidades del Viejo o del Nuevo Mundo. Se trata del libro *Ethnicity: Theory and Experience,* coordinado por Glazer y Moynihan y editado por la Harvard University Press en 1975, como resultado de una conferencia patrocinada por la Fundación Ford y la Academia Americana de Artes y Ciencias, realizada en Brookline, Massachusetts, Estados Unidos, en octubre de 1972. Otro libro que nos viene a la mente se titula *The New Ethnicity: Perspectives from Ethnology,* publicado igualmente en 1975 (West Publishing Co.), el cual está constituido por comunicaciones presentadas en una reunión de la Sociedad Americana de Etnología en 1973, en Carolina del Norte, Estados Unidos; la temática de ese libro sigue la misma orientación de tratar a las relaciones interétnicas como fenómenos

de "etnicidad" en sus más variadas manifestaciones: "etnicidad como identidad", "etnicidad como estrategia en la competencia por recursos", "etnicidad como carácter cultural" y "etnicidad y clase"; pero aquí se trata de antropólogos que abordan el fenómeno ceñidos a las tradiciones teóricas y metodológicas de su disciplina –en lo que difieren, por lo tanto, de sus colegas sociólogos reunidos un año antes en Massachusetts–. Dos libros más merecen también ser señalados para que dispongamos de un panorama más matizado de las tendencias actuales de los estudios étnicos que se realizan fuera de Brasil. Me refiero en primer lugar al libro menos reciente, *Urban Ethnicity,* coordinado por Abner Cohen y publicado en Inglaterra en 1974, que reúne un respetable conjunto de comunicaciones presentadas en una reunión patrocinada por la Asociación de Antropólogos Sociales de la Comunidad Británica (ASA), realizada en Londres en 1971; como el título lo indica, el libro reúne una decena de trabajos sobre la ocurrencia del fenómeno en contextos urbanos –ciertamente un área hasta entonces poco explorada por los antropólogos sociales interesados en relaciones interétnicas, tanto en Brasil como fuera de este país–. En segundo lugar, quiero mencionar el libro *Ethnicity in the Americas* que la Mouton publicó en 1976 y que no es sino la recopilación de 25 comunicaciones presentadas en el IX Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas reunido en Chicago, en 1973, en el simposio "Etnicidad en las Américas", organizado por Frances Henry, y que cubrió las manifestaciones de dichos fenómenos en Canadá, Estados Unidos, el Caribe y América del Sur. De la misma manera que en los otros libros mencionados, en éste se puede percibir un esfuerzo por dotar a los tan variados estudios con un deno-

minador común: la etnia o la etnicidad, tomada como un concepto extremadamente operacional. Finalmente, creo que no será necesario justificar –en lo que respecta a la amplitud de los estudios étnicos– la mención de un simposio que se realizó en la ciudad de México en 1974, en el ámbito del XLI Congreso Internacional de Americanistas, sobre el tema "Etnicidad e identidad étnica en América Latina", organizado por el autor de estas líneas , y donde se contó con la participación de colegas mexicanos, peruanos, norteamericanos, guatemaltecos y brasileños (entre éstos, Roberto Da Matta, Alcida R. Ramos y Mireya Soares), empeñados en su mayoría, en comprender las relaciones entre grupos indígenas y sociedades nacionales. Tengo la esperanza de ver publicados en un solo volumen, y en un futuro no muy lejano, esas comunicaciones, que ciertamente añadirán más casos a los estudios étnicos que se expanden, como estamos viendo, por varios continentes y, ciertamente, según las más variadas orientaciones teóricas.

En mi opinión, y a pesar de la multiplicidad de tópicos abordados en los estudios étnicos en general, el foco de los mismos es la etnia, que procuraré ahora examinar con la intención de situarnos de mejor manera en este terreno común de la teoría y la investigación de las relaciones interétnicas. La etnia, como un objeto de investigación, está identificada en aquellos estudios por medio del término "etnicidad" (en inglés *ethnicity;* en francés *éthnicité),* un neologismo que connota precisamente aquella realidad que he venido intentando descifrar, descomponiéndola en su doble dimensión: la de la identidad y la de la estructura social. Identidad de carácter minoritario, es decir, cuyos portadores pertenecerían a grupos minoritarios, actuales o históricos, y opuesta a una identidad mayoritaria que estaría

asociada a grupos dominantes, en general instalados en los aparatos de Estado; a la identidad de estos últimos no se aplicaría la noción de etnia. Al nivel de la estructura social, sin embargo, se admite que los grupos portadores de identidad minoritaria puedan ser "simples" o "complejos", poseer formas tribales de organización) o ser segmentos de las sociedades nacionales en las que se insertan, reproduciéndolas de cierto modo en el plano de su propia organización –lo que les confiere una inevitable homología estructural con la sociedad que los envuelve–. En "Reconsiderando la etnia" (capítulo 4 de este libro, *supra)* intenté disolver el fenómeno en sus componentes estratégicos, valiéndome de un modelo construido sobre una matriz con dos entradas, en la cual figuraban cuatro posibilidades: *dos en las cuales las identidades eran minoritarias,* asociadas a grupos o segmentos minoritarios portadores de culturas simples o complejas; *otras dos en las cuales las identidades eran mayoritarias,* asociadas a grupos tribales mayoritarios (como en las relaciones intertribales de carácter jerárquico), o a sociedades anfitrionas que hospedan a grupos inmigrantes de diversas nacionalidades. A las identidades minoritarias se les atribuyó una potencialidad analítica en la noción de etnia, lo que no se hizo con las mayoritarias. De esta manera se conservó la noción de etnia (o etnicidad, si se desea introducir el neologismo) para las primeras, mostrándose que, en relación con las segundas, la noción tendría, en el mejor de los casos, un valor descriptivo, y sólo aplicada a las identidades tribales mayoritarias. Mientras tanto, lo que me parece más importante retener, entretanto, de la definición que en ese entonces intenté del campo semántico de la etnia –al menos para los propósitos de esta exposición–, es que etnia o etnicidad deben remitir al analista al nivel de las

representaciones y de las ideologías, producidas por relaciones sociales peculiares como las que son observadas entre grupos o segmentos minoritarios y grupos o sociedades dominantes. En este sentido, siendo la etnia una representación social, ella misma una *relación* –pues sólo se revela como uno de los componentes de una relación asimétrica–, está concentrada en la identidad étnica, en una ideología de carácter etnocéntrico, al interior de la cual se condensan los valores culturales más representativos del grupo minoritario (actual o histórico); su conceptualización como *identidad contrastante* –como la concibió Fredrik Barth– debe, en mi opinión, ser entendida en el ámbito de esta argumentación. Pienso que si Barth no llegó a penetrar en la naturaleza ideológica de la identidad étnica, limitándose tan sólo –y como de paso– a señalar su carácter contrastante, ello ocurrió porque su objetivo era otro: el de penetrar en la naturaleza del *grupo étnico,* su organización en cuanto grupo, utilizando la noción de identidad solamente para señalar una de las propiedades del grupo étnico (tal vez para él la más importante), la de identificarse y ser identificado por otros (individuos o grupos) "como constituyendo una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden" (Barth, 1969: 10-11). Tengo la impresión de que Barth trabajó en mayor medida un lado de la moneda –el de la organización social interna del grupo étnico– dejando de explorar analíticamente la naturaleza ideológica de esa identidad étnica y, por lo tanto, sin llegar a disociarla de la propia noción de grupo –empresa que intenté llevar a cabo en mi ya mencionado intento de reconsiderar la etnia–. Así, el concepto de etnia o etnicidad, junto con el de identidad étnica, permiten cubrir, a su vez, una amplia variedad de manifestaciones de un mismo fenómeno, independientemente de que éste ocurra

en Brasil (estudiado usualmente por la etnología de las relaciones interétnicas o por la sociología de las relaciones raciales) o fuera de él, en otras latitudes, como lo hacen los libros que antes mencioné. En cuanto al grupo étnico, es suficiente para los fines de esta discusión que nos limitemos al concepto weberiano de "una colectividad humana basada en la creencia de un origen común, real o imaginario", agregándole solamente su carácter organizativo (*organizational group*) propuesto por Barth. Es importante que reconozcamos la relativa unidad del campo de los estudios étnicos y de la univocidad del tema objeto de investigación, con el fin de referirnos a una posible contribución de la *etnología* brasileña a la constitución de una teoría general de la etnia.

La lógica de las clasificaciones

Las consideraciones hechas anteriormente habrán servido –pienso– para aclarar algunas ideas que ya he expuesto pero que –como dije al inicio de esta exposición– exigían ser complementadas. Me gustaría añadir dos nuevos lineamientos en esta oportunidad: uno respecto de lo que se podría llamar la "lógica de las clasificaciones", donde la cuestión de la identidad, vista como una modalidad de la clasificación, puede ser examinada como un fenómeno *interior* al grupo étnico; el otro se refiere al examen de las clasificaciones que se dan en el *exterior* del grupo, aunque ocurren dentro de los sistemas interétnicos (por ejemplo, intertribales). Comencemos por la función clasificatoria de la identidad que surge dentro de organizaciones tribales de carácter totémico.

La identidad clánica y los sistemas totémicos

Los trabajos de Lévi-Strauss, en particular los que publicó en 1962 *(Le totémisme aujourd'hui* y *La penseé sauvage),* abrieron camino para el análisis de los sistemas totémicos como formas de clasificación de individuos y de grupos por medio de categorías abstraídas a partir de las taxonomías organizadoras del mundo natural, y elaboradas por el "pensamiento salvaje" en los términos de una "ciencia de lo concreto". Esas ideas son bastante conocidas, lo que me permite no tener que comentarlas aquí. Bastará referirlas a un contexto elucidador por sí mismo: el de la constatación de la existencia de sociedades simples o tribales que lograron desarrollar un sistema sumamente refinado de identificación de sus miembros (de conjuntos y subconjuntos), valiéndose para ello de un código formado por signos obtenidos en el orden natural. Independientemente de las características intrínsecas a esa modalidad de clasificación, es importante mantener a la vista que los mecanismos sociales de clasificación operan en sociedades del tipo "totémico" sin contaminación alguna por parte del exterior, es decir, no van más allá del mundo tribal, cuyos horizontes están limitados por la organización social. Algunas sociedades étnicas que poseen mecanismos totémicos de identificación, como la de los tükúna o la de los borôro, pueden ilustrar esos sistemas de clasificación dirigidos "hacia el interior". En un artículo elaborado hace ya varios años, en 1962, en homenaje a los 65 años de nuestro siempre recordado Herbert Baldus, pude demostrar la existencia de un sistema rigurosamente lógico que subyace al orden tribal de los tükúna, codificándolo de manera que permite, gracias a la simple mención del nombre propio, la localización del individuo en

el subclán, en el clan, en la mitad y, por consiguiente, en la tribu. En la lógica de las clases, este fenómeno se dénomina *emboitment des classes,* es decir, "encajonamiento de las clases", –si me es permitido traducir así esta conocida figura de la lógica formal–: el repertorio de nombres propios que cada subclán posee, todos derivados de las cualidades del epónimo clánico, relaciona inmediatamente al portador del nombre con el subclan y, a través de éste, con toda una cadena de categorías sociales respectivamente identificadas con términos de subespecies y especies de aves o de plantas, cabiendo a cada uno de estos reinos de la naturaleza simbolizar a cada una de las mitades en que se divide el grupo tribal. Las categorías naturales, como términos totémicos –"buenos para pensar", es decir, para calcular las relaciones entre miembros de categorías sociales contenidas en el interior de la organización tribal–, sirven como un lenguaje con gran poder de síntesis y comunicación.

Ya entre los borôro, de conformidad con lo que nos muestra una interesante comunicación de Christofer Crocker –quien a mediados de los años sesenta fue visitante del Museo Nacional en los términos del *Harvard-Central Brazil Research Project–,* el sistema totémico de esos indios de Mato Grosso revela una lógica igualmente rigurosa, aunque con características peculiares. La comunicación titulada "Les reflexions du soi", se presentó en un seminario interdisciplinario dirigido por Claude Lévi-Strauss realizado en Francia entre 1974 y 1975, titulada, y se publicó, junto con el resto de las comunicaciones, en el libro *L'Identité,* editado el año pasado en París. En su trabajo, Crocker muestra cómo se constituye una identidad al interior de una estructura social tribal y –lo que es más importante– cómo ella se vincula al sistema cosmológico

borôro. He repetido varias veces que la identidad, al ser de naturaleza ideológica, ocupa el centro de sistemas ideológicos, en rigor, su núcleo, funcionando como una brújula que orienta a los individuos y a los grupos en mapas cognitivos construidos colectivamente; en el lenguaje maussiano los denominaríamos "representaciones colectivas". Crocker nos ofrece una de las mejores descripciones de un sistema de representación colectiva, en el cual podemos distinguir en un grupo tribal, gracias a la excelente calidad del análisis llevado a cabo por el autor, la identidad y la visión del mundo, una ligada a la otra, como dimensiones socioculturales perfectamente articuladas. Permítanme reproducir algunos fragmentos de la comunicación hecha por Crocker:

> Según el principio indígena, cada modalidad de ser, es decir, cada especie natural, está resumida en un par divino o trascendental que encarna la esencia perfecta de la especie, y este par es llamado *aroe,* el alma o el nombre de la especie. Los *aroe* son descritos como muy bellos, bastante grandes, espléndidos, multicolores, bien adornados; en fin, nunca como los modelos exactos de la especie visible, sino como la idea de este conjunto de atributos únicos que constituye el principio de la especie […] Los *aroe* van siempre en pareja, y la relación entre cada uno de los términos de la pareja no es esencialmente de semejanza sino de metonimia: el mayor, el menor; el más viejo, el más joven; alto, bajo; primero, segundo; etc. En fin, se encuentran relaciones de una taxonomía anatómica. Cada miembro de una especie es visto como una versión mutilada y parcial de la idea o del mismo nombre de la especie; me parece que aquí tenemos una manifestación concreta del espíritu nominalista: el concepto según el cual el nombre de

> una categoría de ser expresa la realidad existencial o el alma de su identidad. Este principio, algo platónico, pero bastante difundido en América del Sur, es el fundamento del totemismo borôro (p. 164).

La familiaridad que un público de antropólogos y estudiantes de etnología tiene con respecto a la cultura borôro, ya que no existe curso de etnología donde no se haga referencia a ella, me anima a continuar hablando un poco del totemismo borôro sin adentrarme en su etnografía –lo que sería prácticamente imposible, dadas las limitaciones de tiempo a las que está sujeta esta exposición y al desarrollo que quiero dar a estas consideraciones sobre identidad y estructura social.

Me gustaría tan sólo añadir –aún en relación con los borôro– que es al recibir el nombre cuando un niño recibe una personalidad social, que en la lengua *borôro* es un alma o *aroe;* sin tal personalidad, es decir, antes de recibir su nombre, en caso de fallecer el niño será enterrado sin ningún tipo de ceremonia fúnebre; mientras que con el nombre, por tanto como *persona,* dichas ceremonias son indispensables. Todos nosotros sabemos cuán complejo, rico y dramático es el funeral *borôro,* suficiente para sugerimos su extraordinaria importancia para la vida de dichos indios; quien haya tenido la oportunidad de presenciarlo, o haber visto la película *Funeral borôro,* realizado por el talento de Henrique Foertmann (recientemente fallecido –a quien aquí rindo homenaje como colega y amigo–) y con la asesoría etnológica de Darcy Ribeiro, puede hacerse una buena idea sobre el lugar ocupado por los ritos fúnebres en la sociedad *borôro.* Me limitaré a mencionar que el mismo nombre *barôro* se deriva, según los principios indígenas, de una de las entidades naturales asociadas al clan

que los *borôro* denominan *aroe,* mientras los antropólogos las denominan tótem. El paralelismo entre las taxonomías de la naturaleza y sociales, común a los sistemas totémicos, como nos las enseña Lévi-Strauss, sigue muy de cerca aquello que dijimos respecto al totemismo tükúna. La lógica es idéntica: los *aroe* son como "metáforas de identidad en un sistema en el cual las identidades totémicas que representan a cada grupo se oponen unas a otras de modo análogo a las oposiciones sociales" (p. 168). Lo que me gustaría señalar también, como ilustración de una tendencia clasificadora casi obsesiva de los sistemas totémicos, es el uso que los *borôro* hacen de sus adornos como señales identificadoras de sus posiciones sociales. Como dice Crocker:

> Los *aroe* no sólo proveen los términos estrictos por medio de los cuales el borôro se distingue de otros seres que le son semejantes; también engendran los modos plásticos que hacen visible esta identidad que es al mismo tiempo singular y específica. Cada clan borôro está asociado a centenas de ornamentos, cada uno de factura o estilo únicos […] Estos ornamentos constituyen la fortuna del clan, su propiedad sagrada, y los derechos sobre esos bienes son celosamente protegidos […] son emblemas nominales dotados de la misma capacidad de diferenciar, de clasificar y de jerarquizar que los nombres propios. Constituyen de esa manera una especie de "segunda piel" por medio de la cual el individuo manifiesta su identidad original más específica a los otros y, lo que es más importante, a sí mismo. Los ornamentos crean un medio paralingüístico destinado a que cada borôro haga explícita o exhiba su participación en una especie social, un clan, un subclan y un grupo de nombres. [. . .] Son operadores

> iconográficos por medio de los cuales la identidad puede expresarse de manera física, cambiada y transformada en las transacciones sociales (1977: 166-167).

Creo que esto basta para formarnos una idea de la lógica de los sistemas totémicos, cómo opera y cómo satisface las exigencias de identificación de las sociedades clánicas o, en otras palabras, cómo son generadas las identidades totémicas en el interior de las estructuras sociales clánicas. Todavía nos podemos preguntar si tales clasificaciones serían privilegio sólo de las sociedades como la de los borôro o la de los tükúna, en las que ciertamente son llevadas hasta los límites de su propio rigor y precisión, o pueden hallarse en sistemas sociales de otro orden, como los que se constituyen por la articulación de grupos étnicos entre sí y entre sociedades nacionales. Este es el tema que voy a abordar a continuación.

La identidad étnica y los sistemas interétnicos

Inicialmente me gustaría decir que estos estudios, a saber, estudios que se concentran en las relaciones étnicas y en sus representaciones o ideologías, apenas empiezan a desarrollarse. La preocupación por retomar la problemática de las ideologías es relativamente reciente, y está ligada a una curiosa confluencia –a la que me he referido en otro lugar– entre el marxismo contemporáneo no dogmático y el estructuralismo, por un lado, y ese mismo estructuralismo y ciertas modalidades de la antropología cultural moderna (de un Goodenough, por ejemplo), por el otro. Pero no es éste el asunto que quiero poner a discusión. Debo decir solamente que el reflejo de esta problemática en el campo de los estudios étnicos ha ve-

nido a contribuir decisivamente para su renovación como tema de reflexión teórica y de investigación empírica. Cuando escribí los ensayos que integran *Identidade, etnia e estructura social,* procuré alcanzar simultáneamente dos objetivos: el de constituir –o contribuir en esa dirección– un *objeto* de conocimiento capaz de orientar al etnólogo sobre aquello que le correspondería investigar; y –segundo objetivo– *cómo* hacerlo. Independientemente de mis errores y de mis eventuales aciertos, creo que el primer objetivo estuvo más cerca de ser alcanzado que el segundo, salvo en lo que respecta a una u otra idea o sugerencia de carácter metodológico. La cuestión estaba en que el terreno de las relaciones interétnicas y de las ideologías que las animan constituía un terreno virgen, carente de investigaciones proyectadas específicamente para alcanzar dichos fines.

Mis propias investigaciones (y de colegas que se dedicaban al estudio de las relaciones entre indios y blancos) tocaban tangencialmente el dominio de la identidad y las ideologías étnicas. De ahí el carácter exploratorio de aquellos ensayos y de otros que vinieron después, escritos por colegas como Roberto Da Matta con su excelente "¿Quanto custa ser índio no Brasil? Consideraciones sobre o problema da identidade Etnica" ("¿Cuánto cuesta ser indio en Brasil? Consideraciones sobre el problema de la identidad étnica"),[2] que presentó en el Simposio sobre Identidad Étnica y Etnicidad en América Latina que realizamos en México, o Alcida Rita Ramos (con su bien planeada incursión en el terreno de las relaciones intertribales titulada "Identidade Etnica numa Situaçâo Intertribal", que también se presentó en aquel simposio). Mien-

[2] Publicado en *Dados,* núm. 13, 1976, pp. 33-53.

tras que Roberto Da Matta entraba en la discusión teórica de la identidad étnica con base en un diálogo conmigo, con Gluckman y con Goodenough, a través de las ideas que cada uno de nosotros había expuesto en sus trabajos, Alcida Ramos iniciaba con aquella comunicación un estudio del contacto intertribal, que habría de aglutinar colegas y alumnos de la Universidad de Brasilia, y que llegaría a convertirse en un bello libro: *Hierarquia e Simbiose: Relações Inter-tribais no Brasil,* que en breve será publicado por la UCITEC. Considerando que los sistemas intertribales están, estructuralmente hablando, a mitad del camino[3] entre los sistemas tribales (entre los cuales los sistemas totémicos, como vimos, constituyen un grupo extremo de rigor y precisión en la clasificación de identidades) y los sistemas interétnicos, particularmente los que involucran a indios y blancos, hay que señalar que las investigaciones reunidas en el libro de Alcida Ramos son muy importantes para la comprensión de la identidad étnica y su relación con la estructura social que la origina, es decir, el sistema interétnico, sistema que, en cierto sentido, contamina a los sistemas intertribales examinados en el libro. Al fin y al cabo, indican –haciendo la comparación con las relaciones entre indios y blancos– que las relaciones intertribales, cuando pierden su simetría y se caracterizan por una asimetría determinada por diferencias de estatus tribal, se resuelven por

[3] Véase en el capítulo 3, *supra,* la "matriz de los sistemas interétnicos", en la cual siguiendo una numeración ordinaria las "relaciones jerárquicas" reciben el número 2, situándose entre las "relaciones igualitarias" intertribales número 1, y las "relaciones de sujeción-dominación" número 3, estas últimas inherentes a los sistemas interétnicos.

medio de la adopción de sistemas jerárquicos en los cuales las oposiciones tienden a ser resueltas por mecanismos simbióticos, no por el conflicto, común a los sistemas interétnicos, marcados por relaciones de fricción. Por eso, las identidades tribales, aunque no se articulan por medio de códigos sumamente complejos como los que se manifiestan en los sistemas totémicos mencionados, nada tienen de "paradójicas" como denomina Da Matta a aquellas identidades "encajonadas negativamente", y poseedoras de un alto costo social inherentes a los sistemas interétnicos (Da Matta, 1976: 36-46). En los sistemas intertribales no es la categoría *indio* la que se halla en discusión, sino las de sanumá/maiongong, maku/tucano o guaraní/kaingang, articuladas en un plano de convivencia tal –como podemos leer en *Hierarquia e simbiose*– que les ajusta bien el concepto de "identidades encajonadas positivamente", propuesto por Da Matta en 1974, inspirado en un famoso artículo de Goodenough (1965) que también a mí me resultó sumamente valioso para la elaboración de mi primer artículo (capítulo 1 de este libro) sobre el tema de la identidad étnica.

Aunque los estudios étnicos concebidos por ese conjunto de ideas en torno a la identidad y la estructura social apenas se están iniciando, tenemos que admitir que hoy sabemos mucho más que ayer, gracias a la realización de nuevas investigaciones. Por falta de tiempo no me puedo detener en la contribución hecha por cada uno de tales estudios e investigaciones, me voy a limitar simple y sencillamente a mencionarlas con el deseo de que los interesados en la problemática de la etnia recurran a ellas en la primera oportunidad que se les presente. Aunque nuestro interés en este seminario es la investigación etnológica –específicamente la etnología indí-

gena–, no puedo dejar de mencionar al menos dos trabajos: uno sobre inmigrantes portugueses de Minho, realizado por María Helena Beozzo de Lima, y el otro sobre una población descendiente de esclavos, localizada en Goiás, elaborado por Carlos Rodriguez Brandão; ambos trabajos fueron realizados como tesis de maestría, en el Museo Nacional y en la Universidad de Brasilia respectivamente; ambos constituyen una buena demostración de las ventajas que posee el trascender lo específico de los *objetos reales* bajo investigación (el blanco inmigrante, el negro y el indio), focalizándolos como un *objeto de conocimiento* relacionado con una teoría general de la etnia o la etnicidad. Consideradas las particularidades de sus investigaciones, María Helena Beozzo y Carlos Brandão se valieron de trabajos sobre la identidad étnica desarrollados entre poblaciones indígenas, mostrando –a escala brasileña– lo que los estudios sobre etnicidad realizados en el exterior –mencionados al inicio de esta exposición– lograron mostrar: la unidad del objeto etnia en la multiplicidad de sus manifestaciones. Pero, lo que a mí me gustaría registrar aquí –y lo haré de manera muy sucinta– es la realización de algunas investigaciones sobre las relaciones entre indios y blancos, en las cuales el enfoque de la identidad étnica y de las ideologías subyacentes logró alcanzar resultados alentadores. De entre los diversos trabajos que en los últimos dos años tuve en mis manos, y que en su totalidad fueron producidos con fines estrictamente académicos, deseo hacer mención de dos tesis de maestría que tuve la oportunidad de examinar en la Universidad de Brasilia; una sobre los bakairi de Mato Grosso, de Edir Pina de Barros (1977), y otra sobre los kaxinawá del Acre, realizada por Terri Valle de Aquino (1977).

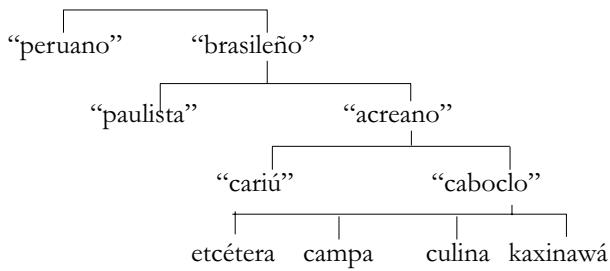
El trabajo sobre los bakairi comienza por ofrecernos una historia de la ocupación de la región, destacando el progreso de tres frentes económicos –el minero, el pastoril y el de la extracción de hule–; prosigue con un capítulo dedicado a la misión religiosa y los puestos indígenas, otro sobre los modernos establecimientos agropecuarios, para, después, dedicar un capítulo a la organización social, y el último, el quinto, a la ideología y la identidad, donde se examina la perspectiva de los bakairi junto con la de los blancos, de manera que se nos ofrece un cuadro cognitivo en dos dimensiones articuladas, naturalmente, a través de la antinomia indio/civilizado o, en la lengua de los bakairi, *kurâle-kura/kura karaíwa*. La autora consigue identificar una cantidad de categorías étnicas construidas por los bakairi para clasificar no tan sólo a los civilizados y a los indios, sino para distinguir también, en el interior de esas amplias "clases", identidades más particularizadas, como el "cuiabano", el "alemán", las de los diferentes grupos indígenas regionales (como los umotina, los xavante, los kayabi, los borôro, los paresi, entre otros); además, también reconocen la diversidad en el seno de su propio grupo tribal, diversidad que es señalada a través de identidades específicas: combinando criterios históricos y geográficos, identifican tres subgrupos bakairi (los "xinguanos", los "santaneiros" y los "paranatinguenses") y una cuarta categoría de bakairi, de carácter residual, que engloba a todos sus connacionales que por alguna razón habitan "lejos" del territorio tribal. En ese sistema de clasificación, donde no falta la categoría animal (en la lengua indígena: *kura ípa),* la autora consigue percibir una verdadera "clasificación de los seres vivos", una taxonomía de tipo ramificado perfectamente congruente. En ella se distingue la preponderancia de los valores vinculados a la no-

ción que los bakairi construyeron sobre los blancos, donde la oposición "indio puro"/"indio civilizado" refleja la eficaz proyección de la ideología étnica regional, "blanca" y hegemónica, sobre las representaciones tribales.

El sistema interétnico subyacente, marcado por relaciones de sujeción-dominación, engendra esa ideología étnica que cubre todas las identidades articuladas en el mapa cognitivo bakairi. A diferencia de los sistemas totémicos (tükúna o borôro), volcados hacia el interior de una sociedad igualitaria, como vimos anteriormente, nos percatamos ahora de que los sistemas interétnicos parecen tender a la producción de ideologías étnicas fuertemente influenciadas por la sociedad dominante. Pero el ejemplo de los bakairi nos revela una quasi-gramática social del contacto –una cultura del contacto–, con reglas bastante lógicas, capaz de orientarlos en medio de una pluralidad de identidades étnicas y tribales, para así asegurarles un tránsito seguro entre ellas. Su ideología étnica, penetrada por valores del mundo de los blancos, les garantiza, además, aquella congruencia necesaria, propia de las ideologías, pues justifica el comportamiento tribal, ya sea dentro de la discriminación de los diferentes grupos locales, ya sea en el enfrentamiento tenso o conflictivo que tiene lugar en el ámbito del sistema interétnico.

El trabajo con los kaxinawá nos remite a otro orden de problemas que, sin embargo, son igualmente importantes para nuestra comprensión de la relación entre identidad y estructura social. El trabajo describe cómo los cambios sociales y económicos, que surgen durante la instalación de empresas agropecuarias en las áreas tradicionalmente trabajadas para la extracción del hule, son absorbidos por el sistema de representación indígena, generando una ideología en la cual se polarizan dos

relaciones antitéticas: el "caboclo" y el "cariú", que expresaba la antigua relación de predominancia en el seringal (campo de extracción de la goma de los seringales), y el "acreano" y el "paulista", que expresa el predominio de las empresas agropecuarias. Trabajando acertadamente con la noción de *identidad contrastante,* el autor consigue comprender el sistema kaxinawá de clasificación de todas las categorías sociales que habitan su universo. Imaginemos la siguiente gráfica (Aquino, 1977: 72).



En la parte superior tenemos la oposición entre dos identidades, la de "peruano" y la de "brasileño"; inmediatamente abajo de la categoría "brasileño" tenemos una segunda oposición, "paulista"/"acreano"; abajo, en el interior de la categoría "acreano", una tercera oposición, "cariú"/"caboclo"; y, finalmente, en la línea inferior tenemos, en el interior de la categoría "caboclo", un conjunto indefinido de categorías tribales, constituidas por las identidades de los propios kaxinawá y la de sus vecinos los culina, campa, etc. Naturalmente, la lógica de la clasificación de este conjunto de grupos indígenas la vamos a encontrar en la estructura del sistema intertribal, que el autor no intentó estudiar, interesado como estaba

en la comprensión del nivel de entendimiento que los kaxinawá manifestaban en relación con las categorías sociales constituidas por el sistema interétnico, a saber, las que se formaron en el seno de las relaciones entre indios y blancos. De esa manera resulta que –retomando la gráfica imaginaria, partiendo ahora de su base– tenemos la identidad de "caboclo", que abarca todas las demás identidades tribales en la medida en que se opone a la de "cariú" , constituida esta última por todos los brasileños de la región vinculados con la extracción de hule; en la línea inmediatamente superior hallamos la identidad "acreano", en cuyo interior se disuelve la oposición "cariú"/"caboclo", una vez que los unos y los otros se funden para asumir una nueva oposición marcada por la antítesis "paulista"/"acreano"; a su vez, todos los "brasileños", se contrastan con los "peruanos", formando la última oposición situada en la cima de nuestra gráfica. Me voy a detener brevemente, en hacer algunas consideraciones acerca de dos de estas oposiciones, sin duda las de carácter más crítico en el actual contexto kaxinawá: las oposiciones "cariú"/"caboclo" y "paulista"/"acreano".

No es necesario que reproduzcamos aquí la transcripción minuciosa hecha por Terri de Aquino de todos los testimonios de los agentes sociales involucrados en el sistema interétnico: la discriminación hacia los "caboclos" por parte de los "cariús" y hacia ambos, etiquetados como "acreanos", por parte de los "paulistas", sigue la misma lógica de las relaciones entre mayorías dominantes y minorías dominadas, involucrando prácticamente los mismos estereotipos; éstos hacen parte de un único repertorio de términos, tales como vagabundo, traicionero, desconfiado, etc., a los cuales siempre se les agrega –y es esto lo que considero importante– una seña negativa, un

signo de menos (-), utilizado para estigmatizar al individuo o al grupo minoritario. Pero, si los términos no resultan importantes en sí mismos, nos tiene que importar la articulación de los mismos entre sí, los arreglos, es decir, la posición que ocupan en los discursos y, por lo tanto, la sintaxis a través de la cual podemos penetrar en las ideologías étnicas. Tanto Edir de Barros como Terri de Aquino alcanzaron una buena penetración en los discursos de los paresi y de los kaxinawá, develándonos el núcleo de sus respectivas ideologías étnicas y revelando toda la potencialidad del análisis de la identidad y de la etnia que he venido proponiendo en estos últimos años como una vía adecuada (pero de ninguna manera exclusiva) para la mejor comprensión de las relaciones interétnicas: es decir, la manera de penetrar en ellas por medio de sus representaciones, sin dejar de tomar en cuenta la estructura social. En ese sentido, vemos cómo las identidades contrastantes "cariú"/"caboclo" y "paulista"/"acreano" actúan –si se me permite proponer la siguiente imagen– como "condensadores ideológicos", almacenando la energía de las contradicciones sociales –étnicas y de clase– que se dan en el sistema interétnico y en la estructura de clases. Ya no se trata de relaciones contrarias o complementarias, como ocurre en los sistemas tribales e intertribales –a los que me he referido anteriormente–, sino de relaciones contradictorias, precisamente aquellas que se pueden observar en el interior de modos de producción que pretenden la acumulación y cuyas relaciones de trabajo están marcadas por la estructura de clases y obedecen a su dinámica. Como he procurado demostrar en otras ocasiones –de manera fugaz en *O índio e o mundo dos brancos* (capítulo VI) y de una manera más detenida en el capítulo 3, *supra*– existe una dialéctica que articula etnia y clase social.

No voy a repetir aquí lo que ya he dicho. Prefiero darle la palabra al autor de la tesis sobre los kaxinawá cuando dice:

> Se puede notar [. . .] que la línea étnica, sobreponiéndose a la línea de clase, dividiendo a los individuos entre las categorías "cariú" y "caboclo", procura escamotear la [. . .] contradicción existente entre los no-productores y los productores, a saber, entre patrones seringalistas de un lado y seringueiros [no del tr.: extractores de goma], de origen nordestino o indígenas, por el otro. La persistencia de la línea étnica –prosigue Terri de Aquino– mantiene, por lo tanto, la función [...] de justificar la sobreexplotación de la fuerza de trabajo indígena de la región (p. 77).

El autor confirma casi con las mismas palabras lo que escribí acerca de los tükúna y su relación con los blancos del alto río Solimões: siendo la etnia una ideología, enmascara relaciones efectivas que se dan al nivel de la estructura social.

La oposición "paulista"/"acreano" nos ayudará a aclarar todo esto. Y el análisis hecho por el etnólogo posee el mérito de señalar el contenido histórico de aquellas identidades. Es el fenómeno de la "historicidad", es decir, la historia transpuesta al nivel de la conciencia de los agentes sociales, que puede ser detectado por medio del análisis. Demos de nueva cuenta la palabra al autor:

> El surgimiento de estos conflictos lleva a los "acreanos" a comparar la implantación de los proyectos agropecuarios representados por los "paulistas" con el "tiempo del cautiverio" de la época de oro del hule, cuando los representantes del patrón seringalista "azotaban a los clientes", los amarraban a "troncos de *taxi"* y mandaban matar a los seringueiros que

> tenían deudas y deseaban abandonar los seringales. Es decir, recurrían a situaciones pasadas para explicar conflictos surgidos en torno al problema agrario, dado el avance del frente agropecuario. Podemos decir que las identidades "paulista" /"acreano" son expresiones de relaciones de clase, más que de relaciones étnicas (aun cuando usen símbolos étnicos, añadiría yo). Estas últimas se vacían para dar lugar a esa nueva clasificación social, expresando un contenido marcadamente clasista. De un lado se hallan "los nuevos propietarios", los "inversionistas", "los agentes del progreso y el futuro" (como ellos mismos se autoidentifican). Por el otro, tenemos a "los peones", "los *posseiros"* [en Brasil se denomina así a los que ocupan terrenos baldíos (n. de los trads.)], "los explotados" [. . .] Los organizadores del nuevo frente –"los paulistas"– y la fuerza de trabajo necesaria para la realización de los proyectos y empresas agropecuarias –"los acreanos" (p. 81).

Y comparando los dos pares de identidades contrastantes se podría concluir con el autor que:

> Si en las identidades "cariú"/"caboclo" desde el punto de vista de los kaxinawá, el elemento étnico persistía como justificación de la sobreexplotación de su fuerza de trabajo, en las nuevas identidades "paulista"/"acreano" el elemento étnico no interviene más para marginarlos como ciudadanos de segunda categoría, diferentes de los "cariú". En el nuevo frente, el elemento étnico pierde su eficacia social como clasificador ideológico. A los "paulistas" les da igual si su fuerza de trabajo es indígena o no. Todos son caracterizados como "acreanos" y, por ende, "peones" potenciales para los trabajos de deforestación (pp. 81-82).

Conclusión

Podemos concluir esta exposición recapitulando algunos puntos. En primer lugar, hay que constatar que los estudios étnicos –en la forma en que se están desarrollando– dejaron de ser tema exclusivo de los antropólogos y, hoy en día, seducen a sociólogos, politólogos, historiadores y otros profesionales ligados a las ciencias sociales y humanas. A causa de esto se ha ampliado considerablemente el campo para un análisis comparativo, que da a la antropología, y especialmente a la etnología indígena, un papel de innegable responsabilidad en esta tarea multidisciplinaria, dada su larga experiencia en procurar ver de cerca a la etnia o la etnicidad. La convivencia sistemática con el fenómeno de la *alteridad* forjó al etnólogo, ese excepcional observador del otro, cuidadoso de relativizarse siempre en el acto del conocimiento, y, por lo tanto, a la defensiva de los etnocentrismos comunes en otras disciplinas que le son afines. En este marco, la etnología brasileña (es decir, la etnología realizada en Brasil) puede ofrecer una contribución a los estudios étnicos en general.

En segundo lugar, si admitimos que las ideologías étnicas son un foco estratégico para el conocimiento de las relaciones interétnicas, que en última instancia las generaron, nos cabe procurar descubrir si esas ideologías poseen un núcleo, un eje capaz de centrar a los individuos y a los grupos en su mundo de representaciones y de creencias. He planteado la hipótesis de que el núcleo de la ideología es la identidad, y en la modalidad que aquí he tratado, es la identidad étnica. Entretanto, otras identidades que están relacionadas con ella, como la identidad clánica y la identidad tribal, también fueron examinadas aquí, en cuanto fenómenos que pertenecen a un mismo "grupo de

transformaciones": cada una de esas identidades constituye la manifestación de un mismo orden de fenómenos; manifestaciones cuyas propiedades o características hemos intentado describir. Espero haber hecho patente que las identidades y los sistemas de relaciones sociales (de clan, intertribales o interétnicas) subyacentes no pueden ser estudiados separadamente, a riesgo de comprometer una investigación que debe estar dedicada a la comprensión de los fenómenos étnicos en su doble dimensión: de ideología y de estructura social.

En tercer lugar –y aquí concluyo– los sistemas interétnicos, por articular dos órdenes: el tribal y el nacional, se hallan contaminados por la historia de la sociedad mayoritaria y, por lo tanto, la historia de la sociedad a la que pertenece el investigador. A partir de ahí, las sociedades "sin historia" –o mejor dicho, sin historicidad, o mejor aún, sin conciencia histórica, objetos privilegiados del análisis estructuralista– ceden su lugar a sociedades "históricas", nuevas sociedades constituidas por la historia del colonizador –con lo que estarían de acuerdo Sartre y Levi-Strauss en el centro de su polémica en torno a la razón dialéctica, que tanto atrajo nuestra atención a principios de los años sesenta, y que a mí, al menos, aún me parece bastante actual–. Pero esto sería asunto para otra discusión. Sólo debo agregar que esa "historización" de las sociedades indígenas hace viable, de una manera extraordinaria, la propia historiografía (restándole cualquier resquicio especulativo que tanto atemorizó a antropólogos como Radcliffe-Brown) así como también estimula investigaciones más profundas, en el doble sentido de penetración en el tiempo, de la reconstrucción de procesos regresivos a los orígenes de tal o cual movimiento relacionado con la constitución del sistema interétnico, como en lo que se refiere a la apre-

hensión, por parte del etnólogo, del proceso de mitificación o ideologización de los eventos históricos (al nivel del grupo) y biográficos (al nivel individual) por los agentes étnicos. Los casos aquí mencionados, referentes a los tükúna y a los borôro, nos remiten a instancias a-históricas, en cuanto nos preocupamos por entender las identidades clánicas insertadas en sistemas totémicos; por otro lado, los casos de los bakairi y los kaxinawá, que ilustran el surgimiento de identidades étnicas producidas en sistemas interétnicos, apuntan hacia una modalidad de identificación cuyo contenido histórico –accesible al investigador– no puede dejar de ser considerado. La recuperación de la historia como parte de una metodología que busca explicar la identidad, la etnia y la estructura social, debe convertirse en objetivo inmediato del etnólago, si es que queremos lograr progresos seguros en los estudios étnicos en Brasil.

6. Etnia y estructura de clases*

Introducción

Los estudios sobre las relaciones entre clase y etnia sufren, a mi modo de ver, una deformación en la óptica del observador, ya sea sociólogo o antropólogo. A esta forma cosificadora de visualizar el *hecho étnico* la he llamado "ilusión étnica" (*cf.* capítulo 4); a su vez, los sociólogos marxistas o

---

* El objetivo de este texto es simplemente exploratorio; fue elaborado y presentado, en su primera versión (en portugués), durante el Seminario Avanzado de Estudios Étnicos, realizado bajo la dirección del autor en el Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (entonces CIS-INAH, hoy Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS), en la ciudad de México, durante los meses de septiembre y octubre de 1979. Más tarde, fue publicado en Brasil en *Anuário Antropológico,* núm. 79, en 1981. Como el seminario estaba enfocado a considerar un conjunto de cinco proyectos de investigación, con el objetivo de proporcionarles una base conceptual común de comparabilidad, se cuidó de discutir estos datos extremadamente heterogéneos, con el propósito de incitar el desarrollo de algunos proyectos, o la programación de otros nuevos que tuvieran por foco central la *etnicidad* en la forma como la he definido. Esa intención programática se refleja en el texto. Por la oportunidad de escribirlo, el autor agradece al doctor Guillermo Bonfil Batalla, entonces director del CIS-INAH, así como a los miembros del Seminario, investigadores Gloria Artís, Virginia García Acosta, Lina Odena Güemes, doctora María Cecilia Helm, Carmen Icazuriaga, doctor Michael Kenny, François Lartigue, doctora Brígida von Mentz, Stella Quan, Verena Radkau, Beatriz Scharrer, Clara Elena Suárez, Guillermo Turner y María Eugenia Vargas.

marxianos se han encargado de desmistificar la misma cosificación en el *hecho de clase*. La correlación entre estos dos *hechos* –que no son más que construcciones metodológicas del analista– deja un residuo que ha pasado desapercibido en la literatura especializada, pero que merece ser investigado: el encubrimiento por la etnia, en cuanto ideología, de las relaciones de clase.

Las condiciones de inteligibilidad de los hechos étnicos y de los hechos de clase están situadas en las estructuras "intermediarias" que los contienen y que son, respectivamente, el sistema interétnico y el sistema de clases de una sociedad determinada. Esto significa que ni la etnia ni la clase son "hechos en sí", sino que existen respectivamente en relación con etnias y clases, por lo tanto, como entidades sociales pluralizadas. En este sentido, etnias y clases son *relaciones* y no grupos sociales con límites trazados "objetivamente" de manera empírica. Fredrick Barth se encargó de demostrar la naturaleza de esos límites para los grupos étnicos, reduciéndolos a formas de organización y, sobre todo, de inclusión de sus miembros en dichas formas a través de los mecanismos de "auto-atribución y atribución por otros" de la identidad étnica (Barth, 1969: 13). El carácter contrastante de la identidad étnica, también subrayado por Barth, la vuelve formalmente homóloga a la identidad de clase, distinguiéndose de ésta sólo por el hecho de que la relación que mantiene con otras identidades étnicas no es necesariamente contradictoria.

Mientras que la relación de clase es esencialmente contradictoria, el carácter contradictorio de la relación entre etnias aparece solamente cuando se trata de minorías étnicas insertas en sociedades anfitrionas dominantes. La relación que tales minorías mantienen con la sociedad mayor sería típicamente de sujeción; se tendría aquí el equivalente revelado en las rela-

ciones de clase: la dominación de una, reproducida dialécticamente en la sujeción de la otra. A esa homología formal entre etnias y clases anteriormente la llamé "el equivalente lógico, mas no ontológico" (Cardoso de Oliveira, 1967) ya que no hay, obviamente, una identidad entre la "fricción interétnica" y la "lucha de clases". ¿Significa esto que las relaciones interétnicas no son necesariamente contradictorias?

Cuando escribí un capítulo anterior, "Reconsiderando la etnia" en 1975, prácticamente identifiqué etnia con grupo minoritario (sociológicamente hablando), puesto que tomé a la dominación de las sociedades anfitrionas sobre los grupos étnicos insertos en ellas como el carácter esencial de la relación interétnica. Entonces me parecía que la propia noción de etnia solamente ganaría poder analítico si era aplicable a grupos étnicos minoritarios. En consecuencia, consideré a las otras aplicaciones del término etnia (las que abarcan grupos étnicos aislados, como los grupos tribales sin contacto sistemático con la sociedad nacional, o los grupos de inmigrantes que no se encuadran en la categoría de minorías sociológicas) con un valor meramente descriptivo, únicamente justificado por su uso tradicional en la etnología. Para mí, tales situaciones no constituían fenómenos susceptibles de ser explicados en términos de las relaciones *interétnicas*.

Sin embargo, aunque es verdad que los fenómenos de dominación étnica revelan la dimensión más crítica de la etnia –porque la expresan en plena crisis– también es cierto que podemos encontrar fenómenos comprendidos por la noción de etnia a los que tal dimensión no les es intrínseca: son los casos, por ejemplo, de inmigrantes originarios de países poseedores de culturas "dominantes", es decir, hegemónicas o cuasi-hegemónicas; los portadores de esas culturas pasan a usufructuar, al interior de las sociedades anfitrionas, el estatus

"alto" del que disfrutan sus países de origen en el cuadro internacional. En cuanto grupos étnicos o nacionales, no pueden ser considerados mayoritarios, como procuraré demostrar haciendo referencia a los datos de los inmigrantes norteamericanos, alemanes y españoles en un país receptor de inmigrantes: México. Procuraré también analizar otros dos casos de etnicidad en el mismo país: uno que llamaría típico, en cuanto que se dan relaciones de dominación (indios purépechas y mestizos), y otro en el que se visualizará la construcción de una identidad étnica al interior de un movimiento social mestizo, de inspiración mesiánico-milenarista, denominado "Movimiento Confederado Restaurador de la Cultura Anáhuac".

El análisis de casos tan diversos implicará, naturalmente, una pequeña rectificación de la definición del campo semántico de la etnia presentado en un capítulo anterior por medio de un cuadro limitado por dos órdenes de relaciones binarias: la relación "simple"/"compleja" en el orden de la cultura y la relación minoritaria/mayoritaria en el orden de la identidad (capítulo 4, *supra)*. Propongo ahora otro cuadro, capaz de contener la amplia gama de manifestaciones empíricas de la etnia, indicando –a nivel de modelo– sólo aquellas características que me parecen esenciales. Mantendré la relación cultura "simple" y cultura "compleja" e introduciré la relación identidad minoritaria e identidad no-minoritaria (significando con esto que habrá identidades que, sin ser minoritarias, no por ello constituyen identidades mayoritarias; en este caso la dominación, propia de la identidad mayoritaria, ya no constituye una característica estratégica de la definición).[1]

[1] En términos lógicos, en cuanto la relación binaria anterior (identidad minoritaria/identidad mayoritaria) expresaba una relación *contradictoria,*

El campo semántico de la etnia

Identidad	No minoritaria	Minoritaria	Minoritaria	No minoritaria
Cultura	"Simple"	"Simple"	"Compleja"	"Compleja"
	I	II	III	IV

Quedaría por hacer una mención preliminar de la cuestión de la clase social en su relación con la etnia. Como señalé en el capítulo mencionado, con excepción de aquellas identidades no minoritarias y portadoras de culturas "simples" (ejemplos: los grupos tribales aislados o con relaciones exclusivamente intertribales) comprendidas en el "espacio I" del campo semántico de la etnia, todas las demás, cubiertas por los "espacios" del II al IV, implican diferentes tipos de articulación con clases sociales; esto significa que las relaciones entre identidades se dan en contextos estructurados por sistemas de clases y por regímenes políticos dominados por Estados, igualmente de clase. Así serían, por ejemplo, las relaciones entre grupos indígenas y sociedades nacionales envolventes ("espacio II"), entre minorías no indígenas –nacionales o "raciales"– y las sociedades anfitrionas ("espacio III"), y entre inmigrantes nacionales procedentes de países poseedores de culturas prestigiosas y las sociedades receptoras "periféricas" (Brasil, México) o "centrales" (Estados Unidos, Inglaterra) ("espacio IV").

---

en el sentido de que una niega la existencia de la otra, esta nueva relación que la sustituye (identidad minoritaria/identidad no-minoritaria) expresa solamente una relación de *contrariedad,* para subrayar exclusivamente la diferencia entre las dos identidades, contrarias mas no antitéticas. Los criterios que presidieron la construcción del cuadro semántico de la etnia, ya fueron discutidos en el aludido capítulo 4: "Reconsiderando la etnia".

En todos los contextos marcados por la estructura de clases la tendencia que se observa es que la etnicidad, en cuanto ideología encubre las relaciones de clase, enmascarándolas ante los agentes sociales. Me gustaría reservar el término *etnicidad* para el conjunto de esas relaciones, y así, definiría la etnicidad como un concepto que cubre una gama de fenómenos relativos a comportamientos y creencias condicionados por la situación de miembros de pueblos (etnias o naciones) insertos en sociedades anfitrionas. De esta definición se excluye únicamente el "espacio I", como incapaz de ser comprendido dentro de los fenómenos de etnicidad, y en el cual apenas encuentran cabida los fenómenos de etnia, en la forma como son tradicionalmente concebidos por la etnología. En las siguientes secciones de este texto procuraré profundizar sobre los diferentes puntos aquí discutidos, valiéndome de un enfoque orientado a la percepción de ideologías.

Inmigrantes "blancos" en México

Los inmigrantes norteamericanos, españoles y alemanes –quienes serán considerados en este orden– llamaron mi atención hacia la especificidad de identidades que, aunque no son dominantes o mayoritarias, no son necesariamente dominadas, al no constituir grupos minoritarios en el sentido usual de la antropología; más bien aparecen como dominantes, en la medida en que algunos sectores de estos grupos se integran en las capas altas de la sociedad anfitriona, constituyendo lo que se podría llamar *grupos de interés* multinacionales (y a veces pluriétnicos), por lo que tales sectores asumen una posición de clase dominante. Como consecuencia, esas comunidades de in-

migrantes tienden a vivir como "realidad" –y no es raro que así lo perciba el investigador– lo que no es sino la ilusión de grupo étnico o nacional "dominante", olvidándose de los sectores de clase baja de esos mismos grupos y, sobre todo, del papel dominante del Estado mexicano, del cual estos sectores, cualquiera que sea su posición de clase, no participan. Al mismo tiempo, se deben considerar los obstáculos que los inmigrantes "blancos" encuentran en la sociedad receptora, por más favorables que sean las condiciones de su ingreso. La adversidad que encuentran, perceptible a nivel de identidades estigmatizadas, es un hecho que apenas varía en su intensidad, y con el cual los inmigrantes tienen que aprender a convivir. Y es precisamente debido a esta adversidad que los inmigrantes tienden a asumirse –y muchas veces a organizarse– como etnias, aislándose en espacios sociales específicos. Si consideramos que dicha adversidad se da por la atribución a los inmigrantes de un "estatus bajo" y, por lo tanto, no debe ser entendida como generadora de relaciones interétnicas asimétricas, podríamos suscribir, sin mayores reservas, la tesis de que la "unidad étnica fue forjada como consecuencia de dos factores: adscripción y adversidad" (Sarna, 1978: 372) y que las categorías establecidas por los miembros de la sociedad anfitriona "se vuelven ampliamente aceptadas por los medios de comunicación masiva, por el público en general y, finalmente, por los propios inmigrantes" *(ibid.)*.

La adversidad que el inmigrante encuentra en el país receptor reside básicamente en la dificultad (y muchas veces en la imposibilidad) de ejercitar la diferencia, es decir: ser diferente. El ejercicio de la diferencia es intolerable a la conciencia etnocéntrica e incompatible con las ideologías étnicas. En las páginas siguientes procuraré demostrar que estos elementos

constitutivos de la etnicidad también pueden estar presentes en grupos de inmigrantes aparentemente intocables por cualquier tipo de adversidad que pueda ser calificada como étnica.

Los norteamericanos

Tiene que reconocerse un cierto "aire de familia" entre los tres casos de inmigrantes que aquí se pretende examinar, y que podríamos clasificar como *white ethnicity*. Creo que esto se verá más claro en el análisis sucinto del caso norteamericano. Lo intentaré con el auxilio de un esquema sencillo que nos permita pensar la situación de, por lo menos, un segmento de los norteamericanos en México: los inmigrantes que se localizan en San Miguel de Allende.[2] Valiéndome de la noción de "identidad contrastante",[3] procuraré contrastar la identidad "norteamericana" con la de los miembros de la sociedad anfitriona al nivel que se podría llamar "nacional" o de "identidad nacional".

La identidad norteamericana presenta contrastes internos, a consecuencia de las diferenciaciones étnicas traídas desde la sociedad de origen –los Estados Unidos–: son las identidades de WASP,[4] judíos, irlandeses y negros. Tales identida-

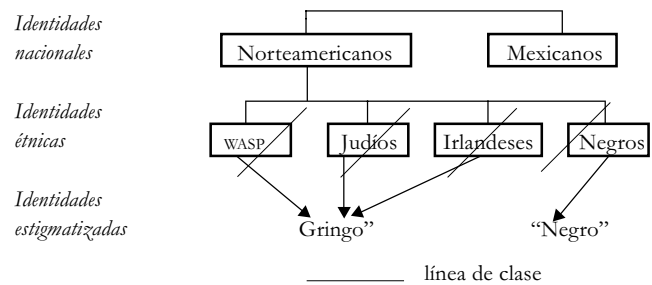
---

[2] Los datos aquí utilizados fueron cedidos por la antropóloga Stella Quan y discutidos en el ámbito del seminario. Los demás trabajos escritos sobre los inmigrantes norteamericanos, como los de Carmen Bueno, Kathy Denman y Carmen Icazuriaga (*cf*. Bueno *et al*. 1979; Denman, 1979), se restringen a las élites y al sector empresarial inmigrante, mientras que el de Stella Quan (1979), comprende formas de vida de toda una comunidad.

[3] *Cf*. Barth, 1969, introducción; también el capítulo 1 de este volumen.

[4] Los WASP *(White Anglo Saxon Protestant)* constituyen una modalidad

des étnicas son cortadas por una línea de clase (la línea punteada en el diagrama siguiente) de forma bastante desigual, ya que en un extremo tenemos a los WASP, mayoritariamente situados en la "clase alta" de los patrones, empresarios y altos funcionarios, mientras que en el otro extremo tenemos a los negros, situados mayoritamente en la base de la pirámide social inmigrante (ya que la pirámide social de la sociedad anfitriona, aun como negros, no ocupan los estratos más bajos). Por otra parte, las tres identidades norteamericanas "blancas", son fundidas por los mexicanos en una sola identidad: la de "gringo", atribuyéndole así un carácter estigmatizante, dada la connotación extremadamente peyorativa del término; la utilización del término "negro", como vocativo, trae también la misma carga estigmatizante.



de la clasificación de norteamericanos blancos, descendientes de inmigrantes británicos (ingleses, escoceses y galeses, excluyendo solamente a los irlandeses, discriminados por los demás) y protestantes. Jonathan D. Sarna muestra que estos americanos de origen británico, cuyos ancestros inmigraron hace aproximadamente 125 años, aunque no constituían un grupo étnico, sufren un proceso de etnización en la conciencia popular o en los *mass media,* que ve a los WASP como una "entidad distinta y autoconsciente" (Sarna, 1978: 376).

Aunque el modelo expresa sólo en forma aproximada la compleja realidad estudiada en San Miguel de Allende, tengo la impresión de que permite captar la inteligibilidad del hecho étnico, *construyéndolo* de tal forma que posibilite la exploración analítica posterior, en el marco de una investigación dirigida específicamente a la problemática de la etnicidad, es decir, a descubrir las ideologías étnicas subyacentes en las relaciones entre norteamericanos y mexicanos como sistemas de representación colectiva, suficientemente congruentes a los agentes sociales, que les permitan orientarse en la vida cotidiana, tanto al interior de la comunidad inmigrante local como en sus relaciones con la población nacional. Como ya señalé, las identidades nacionales o étnicas, estigmatizadas o no, ocuparían el centro de estos sistemas ideológicos de representación colectiva, como núcleos de ideologías étnicas, situando a los agentes sociales en mapas cognitivos construidos bajo el signo de la alteridad.

Me gustaría subrayar más el carácter estratégico de la identidad de "gringo", atribuida por los mexicanos a los norteamericanos blancos que, en forma mayoritaria, habitan en San Miguel de Allende. Esta clasificación peyorativa, hecha por la sociedad anfitriona, tiende a transformarse en categoría en la medida en que el inmigrante norteamericano asume las representaciones que de él tienen los miembros de la sociedad mexicana; es decir, cuando el norteamericano pasa a vivir el estigma de ser extranjero e indeseable o, en otras palabras, cuando pasa a vivir la condición de extranjero como un estigma. Es claro que la identidad estigmatizada no surge para el inmigrante norteamericano siempre y en todo lugar; se tiene que descubrir dónde y cuándo se da, mediante la elaboración de una buena etnografía que tenga por objeto registrar,

a la manera de Goffman, todas las escenas en las que sea observable el fenómeno de la etnicidad y sus actores: una especie de inventario de las situaciones etnizadas y "etnizables" vividas por los inmigrantes norteamericanos.

Los españoles

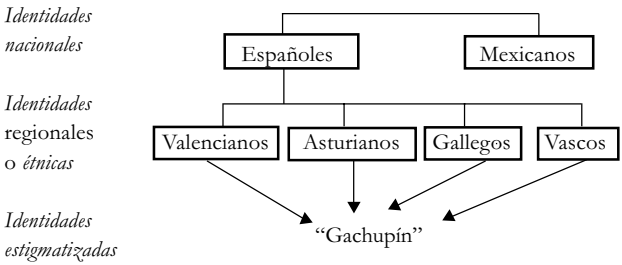
El caso de los españoles nos permite examinar, junto con la estructura de clases que contienen estos inmigrantes (tal como en el caso anterior), un sistema de identidades étnicas o regionales articuladas bajo una noción general de pertenencia ("sentimiento" de pertenecer a un pueblo) de origen común: España.[5] Sin embargo, la identidad nacional de español no llega a ser asumida de igual forma por todos los inmigrantes de ese país. Los vascos, por ejemplo, rechazan en gran medida la identidad española, sobreponiéndole la identidad étnica que les es específica; esta identidad vasca refleja así la lucha tradicional que desarrollan en su propia tierra, buscando su independencia del Estado español. La inmigración de los *refugiados* (quienes llegaron a México a consecuencia de la Guerra Civil Española) fortalece esa ideología étnica y de liberación. No obstante, también son observables otras identidades regionales, lo que da como resultado un cuadro étnicamente bastante diferenciado de la nacionalidad española en México: además de los vascos, están los valencianos, los asturianos, los gallegos, los catalanes, los burgaleses, los andaluces y los aragoneses.

---

[5] Las informaciones referentes al caso español fueron obtenidas, en forma preponderante, durante el desarrollo del seminario; en forma secundaria, en la lectura del interesante libro *Inmigrantes y refugiados españoles en México* (Kenny *et al.,* 1982).

La inexistencia de investigaciones enfocadas directamente a la articulación de las diversas identidades de "los españoles" hace difícil obtener una explicación adecuada de la significación de cada una de ellas en el proceso de inserción de los inmigrantes españoles, tanto de las relaciones que llevan entre sí, como de las que viven con la sociedad mexicana.[6] Mientras tanto, la elaboración del esquema que presento abajo –donde se registran sólo algunas de las identidades regionales– me parece suficiente para podernos imaginar un modelo que permita describir la forma de articulación de las diferentes identidades en contraste. La identidad de *gachupín* –según aclaran los miembros del equipo de investigación de los españoles– posee una gran connotación peyorativa, lo que lleva a suponer que, quizás, en ella se sintetiza la ambigüedad del ser español en tierras mexicanas. En un país que, además de su pasado colonial, hasta fechas muy recientes mantenía rotas sus relaciones diplomáticas con España, aunque fuese con la España de Franco (a la que estigmatizó por más de cuatro décadas), no sería extraño encontrar una cierta resistencia contra el inmigrante español, colonizador en siglos pasados y "fascista" por casi medio siglo. Exentos de esa modalidad de clasificación política estarían los refugiados, cuya acción en el país anfitrión ha sido ejemplarmente estudiada por Michael Kenny (1962, 1967 y 1975). La identidad de "gachupín", al igual que la de "gringo" –como se vio en el caso de los norteamericanos, aunque guardando la debida proporción– se revela como una

[6] La existencia de estas identidades es un hecho. Virginia García Acosta (en Kenny *et al.,* 1979: 95-163) presenta en nota de pie de página (p. 96, n. 2) una distribución regional en Puebla, México, donde se encuentran todas estas identidades regionales.



identidad estigmatizada, expresando así una categoría social cuyo análisis y explicación no puede ser eludida por una investigación sobre etnicidad.

La estructura de clases del país anfitrión se hace presente ciertamente al interior de la "comunidad" española inmigrante, estratificándola según criterios no-étnicos, es decir, de clase. De la misma manera que en el caso anterior, aunque guardando su especificidad –que solamente una investigación intensiva podría develar– los españoles de las capas altas tienden a aglutinarse en *grupos de interés* constituidos por mexicanos y, eventualmente, por miembros de otras nacionalidades. Esta inserción en la clase dominante, sin embargo, no les confiere el estatus de etnia dominante, ya que solamente un sector de la población inmigrante es el que disfruta de una posición superior en el sistema de estratificación de la sociedad receptora. El contenido de dominación que aparentemente marcaría la identidad española sería apenas un reflejo en el cuadro étnico de la estructura de clases vigente en México: sería una dominación exclusivamente de clase; en otras palabras, este sector de la comunidad de inmigrantes (me refiero específicamente al sector de empresarios grandes y medianos) viviría la dominación de clase bajo la apariencia de domina-

ción étnica. Lo mismo puede decirse de la "dominación" norteamericana, como vimos antes, y de la "dominación" alemana en el siglo pasado, que veremos ahora.

Los alemanes

El análisis del caso alemán presenta dificultades distintas a las hasta aquí encontradas; se desprenden de la naturaleza de de los datos a los que tuvimos acceso, no sólo los datos de carácter histórico referentes al siglo XIX sino, además, casi exclusivamente relativos a las élites y empresarios alemanes inmigrantes.[7] Aunque los inmigrantes alemanes se concentraron en las capas medias y altas del México decimonónico, eso no significa que no hayan existido alemanes pobres; su propia exclusión de la "comunidad de habla alemana" –como veremos adelante– confiere suma importancia a este hecho. También hay que considerar el contingente demográfico de estos inmigrantes, relativamente pequeño comparado con el de los españoles y los norteamericanos, permitiéndoles pasar casi desapercibidos por las clases populares del México de esa época. Dice la doctora Von Mentz (información personal) que no hubo un término peyorativo, análogo al de "gringo" o "gachupín", estigmatizante del inmigrante alemán; sin embargo, agrega, cuando el alemán era mencionado en forma discriminatoria, se le adjudicaba el término "inglés" –dada la

[7] Se trata de un informe de casi 600 páginas (Von Mentz *et al.* 1979) elaborado por dos historiadores, Brígida von Mentz y Guillermo Turner, una politóloga, Verena Radkau, y una antropóloga, Beatriz Scharrer, todos participantes en el seminario. Los datos sobre la etnicidad alemana fueron obtenidos principalmente durante las discusiones en el seminario.

mayor proliferación de inmigrantes de lengua inglesa en el país–. Las consideraciones que haré se limitan, por lo tanto, a la lectura de estos datos, con el intento de hacerlos hablar un poco más sobre el fenómeno de la etnicidad alemana, al mismo tiempo que intentaré establecer algunas ideas directrices para una eventual ampliación del estudio.

Es cierto que bajo la nacionalidad alemana subsiste, con gran poder de determinación, la identidad "germana" a la que nos remite la noción nativa de *Volk,* esto es, de pueblo o etnia alemana, aglutinadara de todos los hablantes de la lengua alemana (y, por supuesto, de sus variantes dialectales y regionales). Sin embargo, al contrario de los esquemas esbozados arriba para dar cuenta de los casos norteamericanos y español, el diagrama que se podría construir con respecto a los alemanes exigiría un espacio no euclidiano, a *n* dimensiones, para permitir una proyección de todos los dominios (semánticos) que puedan contener la variedad del *ser* alemán en México. ¿Cómo articular, resguardando la diferente naturaleza de los respectivos dominios, a grupos étnicos como los bávaros (lengua alemana) y los tiroleses (otra lengua); grupos alemanes regionales como los prusianos y los hanseáticos, además de otros hablantes de lengua alemana como los suizos y los austriacos, ciudadanos de naciones organizadas –en el primer caso por un estado bicultural, en el segundo por un estado monocultural?

Si se desea deslindar el fenómeno de la etnicidad germana en sus manifestaciones dentro del cuadro sociocultural mexicano, sería de suma importancia cuestionarse un poco más sobre la realidad de origen del inmigrante alemán del siglo XIX. Tratándose de un periodo histórico definido, habría que preguntarse sobre el cuadro étnico y nacional de ese periodo en

lo que respecta al pueblo germano. En este sentido, me parece que la investigación histórica realizada (Von Mentz *et al.,* 1979) no se preocupó por construir tal cuadro de forma que nos permitiera pasar de Europa al México de aquella época –donde probablemente se podría observar (pues estaría registrada en los documentos históricos) una especie de reproducción de la situación inter –e intra-étnica europea–. Por el contrario, la investigación se concentró en reconstruir el naciente capitalismo alemán, fenómeno de cualquier forma importantísimo para comprender la etnicidad, ya que revela la estructura de clases subyacente a las relaciones étnicas y nacionales. A pesar de lo anterior, los datos ofrecidos por la investigación –en especial los contenidos en el capítulo final del trabajo– son tan minuciosos con respecto a las ideologías y a las asociaciones alemanas en México, que nos permiten hacer algunas inferencias.

No hay duda que los alemanes del siglo XIX mantuvieron un fuerte sentido de pertenencia étnica, simbolizada –en un nivel de mayor generalidad– por el uso diacrítico de la lengua alemana, y en un segundo nivel, menos inclusivo, por la actualización, en tierras mexicanas, de la *cultura* alemana, en el sentido aproximado de la *paideia* griega (tan bien estudiada por Jaeger, 1946-1949) donde se funde educación y cultura en un único ideal. En términos del mundo inmigrante, se trataría más bien de una educación de "clase alta" y "media" alemana (de la cual quedan excluidos los "menos educados" urbanos de las capas más pobres y los portadores de la "pequeña tradición" propia de las áreas rurales, de la que nos habla Redfield, 1956). La barrera económica levantada por los inmigrantes alemanes situados en los estratos más altos de la "comunidad" de habla alemana aseguraba la perpetuación de esa divi-

sión entre ricos y pobres, "cultos" e "incultos", "alemanes" y "casi alemanes"

Todo indica que ese fue el *principio organizador* (para usar una expresión de Leach, 1963) de la "comunidad alemana" instalada en México en el siglo XIX. Me imagino que los inmigrantes provenientes de grupos regionales (prusianos, hanseáticos), étnicos (bávaros) o nacionales (suizos y austriacos) fueron admitidos o rechazados por la "colonia alemana" obedeciendo, en gran medida, ese mismo principio organizador *siempre que preponderó la estructura de clases;* cuando no, a saber: cuando el sistema de relaciones étnicas, regionales o nacionales "sobredeterminó", nos quedamos sin saber cuál fue el principio organizador vigente –pues los datos son insuficientes–. Los datos con que contamos indican que dos esferas organizaban diferencialmente a la "comunidad alemana": la pública y la privada. El fenómeno del nacionalismo alemán, como ideología étnica y política, revela dos caras: la pública, en la que no operaba el aludido principio organizador (fundado en la estructura de clases), en la medida en que no se distinguía (para efectos políticos) a los ricos de los pobres, uniéndolos en la misma categoría *(Volk);* y la esfera privada, por lo tanto interna a la comunidad, donde los inmigrantes eran inexorablemente separados de conformidad con el referido principio.

Indios y mestizos

El caso de los indios purépechas (conocidos por muchos como tarascos), localizados en el estado de Michoacán, es estudiado por la antropóloga María Eugenia Vargas, como tema de

tesis de doctorado.[8] El caso puede ser resumido en algunos puntos, que seleccionaré tentativamente con base en su excelente etnografía:

1) La categoría social *promotor bilingüe* (o profesor indígena), como foco estratégico de la investigación, condensa las contradicciones básicas del sistema de relaciones purépecha/mestizo, marcado por la lógica de la dominación que confiere a los indios el estatus de minoría étnica (estructura de dominación que no aparece en los casos analizados anteriormente);
2) A diferencia de otras categorías sociales indígenas, observables en el contexto interétnico local, como los padres católicos, los empresarios y los comerciantes, también purépechas, los promotores son obra del Estado mexicano, como instrumentos institucionales de educación del indio hacia patrones culturales mestizos;
3) Para alcanzar tal fin, el Estado creó un aparato para la resocialización de algunos indios, encargados a su vez de "educar" a sus compatriotas en edad escolar: son los centros de capacitación. El estudio de los centros de capacitación como institución total (de la que nos habla Goffman, 1961) a través del proceso de internamiento de los jóvenes reclutados (en el que la "socialización anticipada" en los valores mestizos al interior de sus familias de orientación desempeña un importante papel selectivo)

[8] Los primeros resultados de esta investigación fueron presentados por ella como ponencia con el título "Dinámica de la identidad étnica entre los tarascos", en el simposio Etnicidad e Identidad Étnica en América Latina, que organizamos en el ámbito del XLI Congreso Internacional de Americanistas, realizado en la ciudad de México en 1974.

constituye uno de los momentos más importantes de la investigación: permite observar (en escala micro), los mecanismos de discriminación étnica habituales en la sociedad mexicana (escala macro).

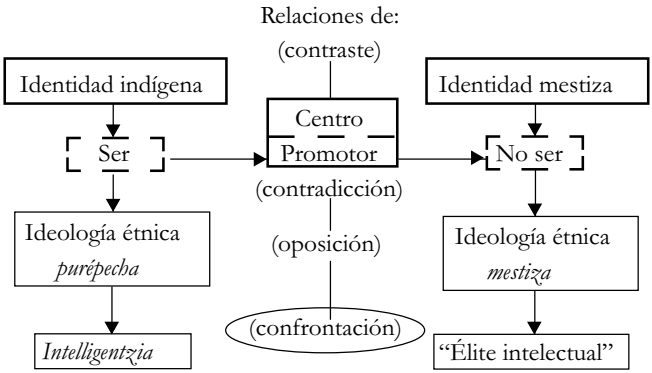
En estos centros se reproducen todos los esterotipos y los prejuicios de los mestizos, por medio de aquellos que conviven personalmente con los internos en las actividades cotidianas del centro, sea como maestros o como empleados administrativos. En otra dimensión, al nivel de los rituales de iniciación (admisión), de paso de categoría escolar (promoción) y de adquisición del estatus profesional (conclusión del curso o la formación) es de suponerse que la ideología oficial, inscrita en los estatutos y reglamentos del centro, aparezca con todo el poder catalizador de la ideología mestiza difundida en la sociedad mexicana. La hipótesis es que el conjunto de rituales (ceremonias) transmite, con la fuerza que posee el rito, el mensaje mestizo del cual el joven futuro promotor no podrá escapar;

4) Como reflejo de la política estatal de "domesticación" del indio, dos grupos de purépechas son polarizados: los promotores, quienes se asumen como la "élite intelectual", y sus principales críticos, a los que podríamos llamar *Intelligentzia,* en su mayor parte formada por universitarios. Mientras los primeros se caracterizan por la alienación de su conciencia étnica (y, por consiguiente, de su identidad indígena, ya que *siendo* indios, *existen* como mestizos), los segundos afirman con vehemencia su identidad indígena y buscan rescatarla en su dignifidad original. Formados en diferentes universidades del país y del extranjero, donde fueron objeto de una resocialización –ciertamente espontá-

nea–, estos universitarios pudieron absorber los ideales igualitarios comunes en los centros metropolitanos *(*ej. el capítulo 3, *supra*), y al mismo tiempo tuvieron conocimiento de los movimientos étnicos contemporáneos que tienen lugar en diversas partes del mundo y de las campañas promovidas por organismos internacionales, como la que realizó la UNESCO para instituir la defensa de la igualdad, la fraternidad y la dignidad entre los pueblos.

Tal vez el esquema que sigue pueda retratar, de modo muy simplificado, lo que acabo de decir –que no constituye sino una lectura de los datos que la autora de la investigación puso a mi disposición:

El modelo subraya las siguientes *relaciones:* entre identidades (contraste), entre ideologías étnicas (oposición), entre grupos –*intelligentsia* y élite intelectual– (confrontación) y, finalmente, la propia categoría de promotor, ella misma una relación contradictoria entre los propios componentes psico-



sociales que la constituyen, por lo tanto, una contradicción en sí misma (si nos es lícito suponer), alienada en el sentido hegeliano marxista del término, esto es, cuando la existencia queda alejada de su esencia, o el hombre *no-ser* lo que potencialmente *es*. Como foco central de la investigación, el promotor purépecha –en cuanto categoría social– reproduce todas las contradicciones del sistema interétnico que lo engendró. El trabajo de María Eugenia Vargas (su tesis de doctorado) demuestra esto perfectamente, y nos invita a pensar sobre el poder de determinación de la estructura de clases de la sociedad mexicana, representada a nivel local por la población mestiza.

Como Estado de clase, la acción del Estado mexicano –en este caso, la política indigenista oficial– expresa los intereses de la clase dominante, para la cual la "domesticación" del indio significa educarlo para el desarrollo de una economía orientada a la acumulación y, en forma paralela, el descrédito de una economía orientada a la subsistencia. El promotor purépecha, en tanto indio, legitima su acción junto a su pueblo, al mismo tiempo que procura persuadirlo de los valores de la sociedad mestiza, para guiarlo hacia las metas del Estado; ejercita su identidad indígena para comprometerla, en un segundo momento, en su práctica de enseñanza.

Finalmente, podría agregarse que los sistemas étnicos y de clase, aunque se influyen mutuamente, no cubren los mismos espacios sociales. Lo que ya se observó en el examen de los casos de inmigrantes "blancos": que no constituyen una clase dominante, se observa ahora con los purépechas, no están identificados globalmente como una "clase dominada"; también entre ellos la estructura de clases secciona a la "co-

munidad purépecha" en estratos fácilmente registrables por la etnografía, donde aparecen pequeños y grandes comerciantes, profesionales y, en forma mayoritaria, campesinos. Lo que ocurre es que, sufriendo una dominación de clase, la mayoría campesina construye una ideología de clase dominada que, a su vez, se constituye en la ideología preponderante para la totalidad de la población purépecha. En este sentido, tenemos una especie de inversión de la situación vivida por los inmigrantes "blancos" en México. En el caso purépecha la ideología de grupo minoritario expresa simultáneamente la dominación étnica y la de clase.

En busca de una identidad

El Movimiento Confederado Restaurador de la Cultura Anáhuac es el tema de la última investigación que consideraré en este texto. Aunque es una investigación con menos tiempo de haber sido iniciada, ya recogió un conjunto de datos que permiten hacer algunas consideraciones de carácter general y tentativo. El Movimiento es extremadamente interesante, y no hay duda que cabe por completo en un programa de estudios étnicos. La etnicidad –como la hemos visto hasta aquí– constituye la dimensión más explicativa del Movimiento Confederado; a través de ella podemos percibir el significado de la construcción de una *identidad mestiza,* o "mexica", sobre la base de una cultura autóctona: el Anáhuac. Cómo y por qué se construye esa identidad son cuestiones que la investigación deberá dilucidar. Su contexto es el Movimiento Confe-

derado que, a su vez, deberá ser contextualizado en la estructura social del México contemporáneo.[9]

El movimiento se inició en 1958, siendo su fundador y líder el licenciado Rodolfo F. Nieva López. Los datos recogidos por la investigación de Lina Odena Güemes indican que el ingreso al movimiento es "oral" (lo que facilita el reclutamiento) y el compromiso que los miembros asumen es con la restauración de la "cultura Anáhuac" y, supuestamente, con todo lo que ella representa en la ideología del movimiento. Considerada por los participantes como un conjunto de rasgos culturales (de cuya realidad "objetiva" no debemos preocuparnos) la "cultura Anáhuac" es utilizada para conformar un tipo de hombre, idealizado como el *verdadero* mexicano. Esta nueva identidad está constituida por contraste con aquello que los miembros entienden que es el mexicano actual, a saber: un hombre penetrado de la cultura y los valores extranjeros, de carácter occidental. En este sentido, los rasgos de la cultura Anáhuac son tomados como signos diacríticos de esa nueva identidad, concebida en el ámbito del movimiento como la verdadera identidad mexicana: la del mestizo o, como prefieren sus miembros, la del mezclado. Al mismo tiempo se elabora toda una ideología étnica denominada por ellos "mexicanidad". Tenemos así todos los elementos que nos permiten

[9] El proyecto que se centra en el Movimiento Confederado está enfocado al estudio de movimientos sociales en contextos étnicos, dirigido por el doctor Guillermo Bonfil Batalla, y al cual está asociada la antropóloga Lina Odena Güemes. La investigación sobre el Movimiento Confederado se amplía ahora, con miras a analizar los fenómenos de la etnicidad y de la identidad.

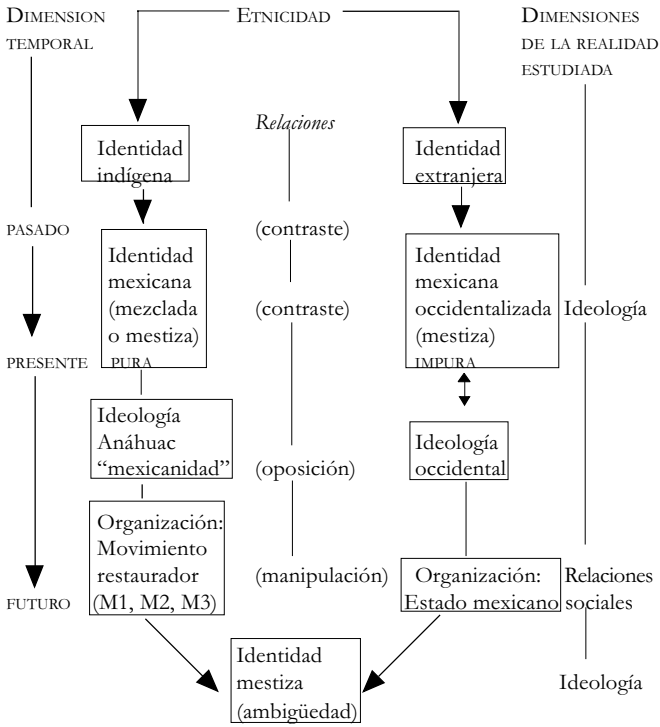
tratar al movimiento como un fenómeno de etnicidad. A manera de sugerencia, ya que la investigación está en desarrollo, propongo algunos puntos que tal vez puedan ser aprovechados en la investigación, a la vez que, para los propósitos de este capítulo, nos ayudarán a ofrecer algunas aclaraciones sobre el proceso de construcción de esa identidad mestiza.

En primer lugar, se ha de considerar el conjunto de ritos que tienen lugar en el interior del movimiento: son las ceremonias *Apaz-Uitiztli* ("bautismo", "nominación"); *Izkal-Ichoptzintli* (Fiesta de la Doncella de la Primavera, donde son destacadas las virtudes de la identidad femenina, tales como la gracia, la ternura, la abnegación, el pudor, la feminidad, y se presenta un desfile de trajes "típicos", reproducciones imaginarias del mundo prehispánico); *Izkal-Iluitl* (o "rejuvenecimiento de la tierra", cuando se da la elección de la Doncella de la Primavera); etc. Hay más de una decena de ceremonias, apenas indicadas en los datos hasta ahora disponibles; su análisis podrá ayudarnos bastante para captar los valores (los mensajes) que vehiculan, ya que tomamos a esos rituales como instrumentos muy poderosos de comunicación.

En segundo lugar, debe considerarse también la escisión del movimiento, después de la muerte de su líder, acontecimiento posible de ser estudiado como un "drama", a la manera de Víctor Turner (1975), para lo que debe procurarse registrar las versiones que cada uno de sus tres sucesores elaboró sobre el acontecimiento. Los datos obtenidos hasta ahora indican que, a pesar de la unidad que se procura mantener en el movimiento en lo que respecta a los objetivos finales, hay una divergencia clara con respecto a las prácticas para alcanzarlos; en consecuencia, las características de los nuevos grupos dedicados a la restaura-

ción de la cultura Anáhuac que se produjeron por la escisión son de vital importancia para la comprensión del proceso.

En tercer lugar, cabe hacer una referencia a la problemática weberiana del *carisma* y de su *rutinización*. Parece ser que con la muerte del líder, en 1968, cuyas cualidades carismáticas eran indiscutibles, el Movimiento sólo tuvo condiciones de persistir gracias a la creación de organizaciones burocráticas o buro-



cratizadas y el movimiento carismático se rutinizó. Intentaré esbozar abajo un diagrama que ayude a visualizar el fenómeno de estudio:

Cabe llamar la atención sobre las dimensiones temporales en que se desdobla el *proyecto* de la ideología Anáhuac: pasado, presente y futuro. También deben subrayarse las dimensiones de la realidad estudiada, a saber: la ideología y las relaciones sociales que surgen –estas últimas organizadas en instituciones, como el Movimiento Restaurador, que se institucionaliza y se burocratiza a consecuencia de la rutinización del carisma–, así como la institucionalización, al interior del Estado mexicano, de ese otro mestizo, el celebrado en el "Día de la Raza", precisamente el 12 de octubre, fecha del descubrimiento de América y, por lo tanto, una fecha que visualiza a la "nueva raza" surgida de la colonización del indio por el español: el mestizo. El 12 de octubre, como fiesta nacional, no celebra al español y a la Conquista, sino al mestizo que nace sobre los escombros de la civilización azteca (el Movimiento Confederado también llama Aztekatl o Azteca a la nueva identidad mestiza que pretende crear).[10] Lo curioso es que gracias al uso de un mismo término –mestizo– el Movimiento Confederado logra obtener apoyo del gobierno mexicano para sus actividades, sin que éste perciba,

[10] Información personal de la antropóloga Lina Odena Güemes. Me aclara también que el movimiento rechaza el término *mestizo,* sustituyéndolo por el de "mezclado" aunque en la negociación que hacen con el gobierno, con el objeto de obtener registro para sus actividades, se valen de la ambigüedad de los términos, sinónimos en rigor. Tal hecho es el que me llevó a hablar de una identidad mestiza, aunque con sentido diferente para cada una de las ideologías en oposición.

naturalmente, que la concepción que los cultivadores de la ideología Anáhuac tienen del mestizo es radicalmente diferente de la que el Estado mexicano difunde y festeja.

Vale la pena señalar, además, los diferentes tipos de relaciones comprendidas en el diagrama: son relaciones que constituyen la propia sustancia de la etnicidad y pueden ser definidas en diferentes niveles no contradictorios entre sí, ya que se complementan; mientras tanto, cada uno de los niveles envuelve relaciones de *contraste* (entre identidades), de *oposición* (entre ideologías, como sistemas ideológicos), de *manipulación* (entre organizaciones, en el sentido de que se utilizan mutuamente con respecto a sus fines) y, finalmente, de *ambigüedad* (un mismo término para cubrir conceptos divergentes que expresan identidades contrastantes). Obviamente, el modelo que el diagrama pretende sugerir al lector es meramente tentativo, ya que la finalidad de este capítulo es ofrecer algunas ideas, surgidas de la reflexión sobre los datos disponibles, que puedan ser implementadas por una investigación que aún está en proceso.

Conclusión

Creo que no es necesario volver a la problemática de las clases sociales ya que, para los límites de este texto, lo que se dijo en la introducción a este capítulo parece ser suficiente. Sin embargo, no está de más repetir afirmaciones que he hecho en otro lugar (capítulo 3, *supra*): las teorías de la estratificación y de la estructura de clases son compatibles con la teoría de la fricción interétnica (que privilegia las relaciones étnicas como sistemas de relaciones sociales) y con la teoría de la identidad

étnica (que privilegia las representaciones colectivas y las ideologías). En virtud de la naturaleza del material etnográfico e historiográfico que me fue proporcionado, a la vez que de la problemática enfocada, tuve que interpretar los datos a la luz de la teoría de la identidad étnica; así, las ideologías se constituyen en la dimensión de la realidad más explicativa de ese fenómeno denominado etnicidad. La definición de su campo semántico –en rigor, la revisión de una definición anterior– abrió el camino para construir nuestro objeto de discusión y estudio; puedo así "cerrar el círculo" regresando a lo que se discutió en la introducción a este texto, pero ahora ya en posesión de un conjunto de datos y de análisis que, espero, permitan hacer algunas consideraciones finales, a guisa de conclusión.

Por lo expuesto en las diferentes secciones de este capítulo se verificó que, de los cinco casos estudiados, cuatro de ellos se circunscriben en el "espacio IV" del campo semántico, mientras que sólo uno (el caso purépecha) se inscribe en el "espacio II", casi como un caso límite, ya que se aproxima bastante al "espacio III", aunque no llega a sobrepasar el límite marcado por la línea perpendicular (ver el cuadro, *supra*): en términos sociológicos, esto significa que la cultura purépecha, gracias al intenso proceso de aculturación, está dejando de ser "simple", aun con todas las reservas que hagamos respecto al uso de la antinomia "simple" /"complejo", una antinomia de carácter bastante residual. En cuanto al "espacio 1", no comprendido por las realidades aquí estudiadas, contiene grupos indígenas aislados, que ocupan nichos remotos de las sociedades nacionales envolventes y, cuando están en contacto interétnico, éste se caracteriza por ser intertribal, por lo que no ocurre la aglutinación de esos grupos en sistemas económi-

cos orientados a la acumulación (sobre todo capitalista) ni, en consecuencia, su integración en una sociedad de clases. Este es el único espacio semántico en donde la noción de etnicidad no tendría aplicación. Ya el "espacio II", donde se inscriben los purépechas, está marcado por la dominación que se da al interior de una estructura de clases; el material analizado es suficientemente elocuente para dispensarnos de mayores explicaciones. Sólo quedaría por justificar la inserción del caso de la identidad mestiza (constituida por el Movimiento Confederado) en el "espacio IV", ya que las demás identidades reveladas en los casos de los inmigrantes norteamericanos, españoles y alemanes no ofrecen dudas sobre su inserción. Por lo que ya se sabe del caso de la identidad mestiza o "mexica", es bastante razonable suponer que ella no sólo no se asume como minoritaria, siendo que recurre a una cultura prehispánica –la del Anáhuac– muy sofisticada (por lo menos como la representa el movimiento) y, sin duda, "compleja". Como las otras identidades de los grupos inmigrantes, la identidad "mexica" busca su ontogénesis en una "cultura superior" (esto es, una sociedad superior), aunque aborigen.

Y para concluir, podemos ilustrar la importanccia del papel desempeñado por una cultura vista como superior con el ejemplo de los inmigrantes norteamericanos, que son quienes más ostentan esa "superioridad" de origen: vimos que hasta los norteamericanos negros de San Miguel de Allende, discriminados al interior de la comunidad norteamericana local (en una reproducción del racismo aún vigente en diferentes sectores y latitudes de los Estados Unidos), usufructúan en México un estatus no-minoritario, pues son poseedores de una nacionalidad que simboliza lo que hay de más avanzado en la civilización occidental: la tecnología; mito o no, la

tecnología tiende a ser pensada como el *summum* del progreso –y genera ideologías correspondientes–. El colonialismo y el imperialismo, en cuanto ideologías "civilizadoras" y de dominación, se inscriben en ese mismo "espacio IV", a través de los inmigrantes provenientes de países que las sustentan. Y es en este mismo espacio semántico donde encontramos articuladas, y muchas veces fundidas, ideologías políticas y étnicas que expresan la complejidad de las relaciones sociales concretas. Corresponde al investigador distinguir esas ideologías y discernir qué relaciones sociales expresan (y encubren), con el fin de no tomar la realidad *pensada* por los agentes sociales como equivalente a la realidad por ellos *vivida*. El análisis de las ideologías nos lleva en esa dirección, bastante fructífera, de la investigación antropológica; el estudio de la identidad y de la etnicidad no constituye sino una parte de ellas.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1967 *Regiones de refugio,* Instituto Indigenista Interamericano, México.

Althusser, Louis

1967 *Análise crítica da teoria marxista,* Zahar Editores, Río de Janeiro.

Amorim, Paulo M. Pires de

1970 "Índios camponeses (os potiguaras da Baía da Traiçâo)", en *Revista do Museu Paulista,* vol. XIX, Sâo Paulo.

Aquino, Terri Valle de

1977 *Kaxinawá: de seringueiro "caboclo" a peâo "acreano",* tesis de maestría, Universidad de Brasília, Brasilia.

Artís, Gloria, Virginia García A., Michael Kenny, Carmen Icazuriaga M. y Clara Elena Suárez A.

1979 *Inmigrantes y refugiados españoles en México (siglo* XX), CIS-INAH (Ediciones de la Casa Chata núm. 8), México.

Barth, Fredrik

1959 "Segmentary Opposition and the Theory of Games: a Study of Pathan Organization", en *Journal of Royal Anthropological Institute,* núm. 89, parte I.

Barth, Fredrik

1968 "Models of Social Organization"*,* en *Occasional Paper*, núm. 23, Royal Anthropolgical Institute.

BARTH, FREDRIK (coord.),
1969 *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization ol Cultural Difference,* Little Brown and Co., Boston.
BECKER, ELLEN R.
1969 *Xingu Society,* tesis de doctorado, Universidad de Chicago.
BELMONT, NICOLE
1971 "Las creencias populares como relato mitológico", en Eliseo Verón (ed.), *El proceso ideológico,* Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.
BERGER, PETER L. Y THOMAS LUCKMANN
1971 *The Social Construction of Reality,* Doubleday and Company, Garden City, Nueva York.
BLAU, PETER MICHAEL
1964 *Exchange and Power in Social life*, John Willey, Nueva York.
BOHANAN, PIERRE
1973 "Rethking Culture. A Project for Current Anthropologists", en *Current Anthropology*, núm. 14, pp. 357-372.
BOURDIEU, PIERRE, J. C. PASSERON Y J. C. CHAMBOREDON
1968 *Le métier de socilogue*, Mouton Bordas, París.
BUENO CASTELLANOS, CARMEN
1980 "Actuación de los ejecutivos norteamericanos y desarrollo de la Cámara Americana de Comercio en México", informe de investigación entregado al CIS-INAH, ms., México.
BUENO, CARMEN, KATHY DENMAN Y CARMEN ICAZURIAGA
1979 "Empresarios norteamericanos en el México actual", en *Simposio sobre empresarios en México. III: Empresarios mexicanos y norteamericanos, y la penetración de*

capital extranjero (siglo XX), CIS-INAH (Cuadernos de la Casa Chata núm. 23), pp, 39-91, México.

CARDOSO DE OLIVEIRA, ROBERTO

1960a O *processo de assimilaçâo dos terêna,* série Livros I, Ediçâo Museu Nacional, Río de Janeiro.

1960b "The Role of Indian Posts in the Process of Assimilation", en *América Indígena,* vol. XX, núm. 2, México.

1962 "Estudo de áreas de fricçâo interétnica no Brasil", en *América Latina,* año V, núm. 3, Río de Janeiro.

1964 *O índio e o mundo dos brancos,* Difusâo Européia do Livro, Sâo Paulo (2a. ed., Livraria Pioneira Editora, 1972).

1966 "A noçâo de 'colonialismo interno' na etnologia", en *Tempo Brasileiro,* año IV, núm. 8, Río de Janeiro.

1967 "Problemas e hipóteses relativos à fricçâo interétnica: sugestôes para uma metodologia", en *Revista do Instituto de Ciências Sociais,* vol. IV, núm. 1 (también en *América Indígena,* vol. 28, núm. 2, 1968, México).

1968 *Urbanizaçâo e tribalismo: a integraçâo dos índios terêna numa sociedade de classes,* Zahar Editores, Río de Janeiro (traducción al español: 1972, Instituto Indigenista Interamericano, México).

1971 "Identidad étnica, identificación y manipulación", en *América Indígena,* vol. XXXI, núm. 4, México.

1972 *A sociologia do Brasil indígena,* Editora da Universidade de Sâo Paulo/Tempo Brasileiro, Río de Janeiro.

1973 "Um conceito antropológico de identidade", en *Alter: Jornal de Estudios Psicodinámicos,* vol. 3, núm. 3.

1980 "Identidad y estructura social", en *Anuario Antropológico* núm 78, pp. 243-263.

CARDOSO DE OLIVEIRA, ROBERTO
1981 "Etnia y estructura de clases", *Anuario Antropológico,* núm. 79, pp. 57-78

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Y L. DE CASTRO FARIA
1971 "Interethnic Contact and the Study of Populations", en F. M. Salzano (ed.) *The Ongoing Evolution of Latin American Populations,* Ch. Thomas Publ.

COHEN, ABNER
1974 *Urban Ethnicity,* Tavistock Publications (ASA Monographs, núm. 12), Londres.

CROCKER, CHRISTOPHER
1977 "Les reflexions du soi", en Calaude Lévy-Strauss (ed.), *L'identité,* Presses Universitaires de France, París.

DA MATTA, ROBERTO
1970 "Mito e antimito entre os timbira", en Vv.aa., *Mito e linguagem social: ensaios de antropologia estrutural,* Communicaçâo 1, Tempo Brasileiro, Río de Janeiro.
1976 "Quanto custa ser índio no Brasil? Consideraçôes sobre o problema da identidade etnica", en *Dados,* núm. 3, pp. 33-53.

DE BARROS, EDIR PINA
1977 *Kura Bakairi/Kura Karaíwa. Dois mondos in confronto,* tesis presentada en la Universidade de Brasília, Brasilia.

DENMAN, KATHY
1980 *La élite norteamericana en la ciudad de México,* CIS-INAH (Cuadernos de la Casa Chata, núm. 34), México.

DUMONT, LOUIS
1966 *Homo Hierarchicus: essai sur le systeme des castes,* Gallimard, París.

DURKHEIM, ÉMILE

1968 *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* Presses Universitaires de France, París.

ERIKSON, ERIK H.

1968 *Identity, Youth and Crisis,* W. W. Norton, Nueva York.

1970 "Autobiographic Notes on the Identity Crisis", en *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences, The Making of Modern Sciences: Biographic Studies,* otoño.

FANON, FRANTZ

s.f. *Pele negra, máscaras blancas,* Sociedade Distribuidora de Editores, Porto Alegre.

FERNANDES, FLORESTAN

1952 "A funçâo social da guerra na sociedade tupinambá", en *Revista do Museu Paulista,* N. S., vol. VI, (Livraria Pioneira Editora, 1971), Sâo Paulo.

GALVÂO, EDUARDO

1949 *Apontamentos sobre os índios kamaiurá,* Publicaçôes Avulsas núm. 5, Museu Nacional, Río de Janeiro.

1959 "Aculturaçâo indígena no Rio Negro", en *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi,* Série Antropologia, núm. 7.

1960 "Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900-1959", en *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi,* Série Antropologia, núm. 8.

GEIGER, THEODOR

1953 *Ideologie und Wahrheit,* Humboldt, Stuttgart.

1962 *Arbeitzen zur Sociologie,* Luchterhand, Neuwiee Rhein.

GLASER, DANIEL

1958 "Dynamic of Ethnic Identification", en *American Sociological Review,* vol. 23, núm. 1.

GLAZER, NATHAN Y PAUL MOYNIHAN (eds.)
1975 *Ethnicity: Theory and Experience,* Harvard University Press, Cambridge, Mass.
GODELIER, MAURICE
1973 *Horizon, trajets marxistes en anthropologie,* François Maspero, París.
GOFFMAN, ERVING
1963 *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity,* Prentice Hall, Englewood Cliffs, N. J.
GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO
1969 *Sociología de la explotación,* Siglo XXI, México.
GOODENOUGH, WARD H.
1963 *Cooperation and Change,* Russell Sage Foundation, Nueva York.
1965 "Rethinking 'Status' and 'Role': Toward a General Model of the Cultural Organization of Social Relationships", en Michael Banton (ed.), *The Relevance of Models for Social Anthropology,* Tavistock Publ. (ASA Monographs, núm. 1), Londres.
1970 *Description and Comparison in Cultural Anthropology,* Aldine Publishing Co., Chicago.
GOODMAN, MARY E.
1968 *Race Awareness in Young Children,* Collier Books, Nueva York.
GRANGER, GASTON G.
1970 "Objeto, estructuras y significaciones", en *Estructuralismo,* Nueva Visión, Buenos Aires.
GRIMBERG, LEON Y REBECA GRIMBERG
1971 *Identidad y cambio,* Kargieman, Buenos Aires.

HERTZ, ROBERT
1970 *Sociologie religieuse et folklore,* Presses Universitaires de France, París.
JAHODA, GUSTAV
1970 "A Psychologist Perspective", en Philip Mayer (ed.), *Socialization: The Approach from Social Anthropology,* Tavistock Publ. (ASA Monographs, núm. 8), Londres.
ICAZURIAGA, CARMEN
1980 *El enclave sociocultural norteamericano y el papel de los empresarios norteamericanos en México,* CIS-INAH (Cuadernos de la Casa Chata núm. 35), México.
ISAJIW, WSEWOLOD W.
1974 "Definitions of Ethnicity", en *Ethnicity,* vol. 1, núm. 2.
JAEGER, WERNER
1948-1949 *Paideia: los ideales de la cultura griega,* Fondo de Cultura Económica, México.
KENNY, MICHAEL
1962 "Twentieth-Century Spanish Expatriates in Mexico: An Urban Sub-culture", en *Anthropological Quarterly,* vol. 35, núm. 4.
1967 *The Integration of Spanish Expatriates in Ibero-America and their Influence on their Communities of Origin,* tesis de doctorado, Oxford University.
1975 "Observations on Contemporary Spanish Families in México: Immigrants and Refugees", en J. G. Peristiany (ed.), *Mediterranean Family Structures,* Cambridge University Press, Massachusetts.
KENNY, MICHAEL *et al.*
1982 *Inmigrantes y refugiados en México* (siglo XX), Centro

de Investigaciones Superiores del INAH (CIS-INAH), México.

KOYRÉ, A.

1940 "A l'aube de la science classique", en *Études galilléennes I, ,* Hermann, París.

KROEBER, A. L. Y C. KLUCKHOHN

1952 "Culture: a Critical Review of Concepts and Definitions", en *Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology,* vol. XLVII, núm. 1.

KUPER, LEO

1969 "Plural Societies; Perspectives and Problem", en L. Kupper y M. G. Smith (eds.), *Pluralism in Africa,* University of California Press, Berkeley.

LALANDE, ANDRÉ

1947 *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* 5a. ed., Presses Universitaires de France, París.

LARAIA, ROQUE DE BARROS

1972 *Organizaçâo social dos tupí contemporaneos,* tesis de doctorado presentada a la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de la Universidad de Sâo Paulo, Sâo Paulo.

LARAIA, ROQUE DE BARROS Y ROBERTO DA MATTA

1967 *Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins,* Difuçâo Européia do Livro, Sâo Paulo.

LEACH, EDMUND R.

1961 "Comments of 'On Ethnic Unit Classification'", en *Current Anthropology,* vol. 5, núm. 4.

LEACH, EDMUND R.

1963 *Rethinking Anthropology,* The Atholone Press, Northampton.

LEFORT, CLAUDE

1952 "Societé sans histoire et historicité", en *Cahiers Internationaux de Sociologie,* vol. XII, París.

LEHMAN, FREDERICK K.

1967 "Ethnic Categories in Burma and the Theory of Social Systems", en Peter Kunstadter (ed.), *Southeast Asian Tribes; Minorities and Nations,* vol. 1, Princeton University Press, Nueva Jersey.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1950 "Introduction á l'oeuvre de Marcel Mauss", en *Sociologie et anthropologie par Marcel Mauss,* Presses Universitaires de France, París.

1958 *Anthropologie structurale,* Plon, París.

1962a *Le totémisme aujourd'hui,* Presses Universitaires de France, París.

1962b "A crise moderna da antropologia", en *Revista de Antropologia,* vol. 10, núms. 1 y 2.

1962c *La pensée sauvage,* Plon, París.

1964 *Mythologiques 1: Le cru et le cuit,* Plon, París.

1977 *L'identité,* Editions Grasset, París.

MANNHEIM, KARL

1950 *Ideologia e utopia,* Editora Globo, Porto Alegre.

MAUSS, MARCEL

1950 "Une catégorie de l'esprit humain; la notion de personne, celle de 'Moi'" (Huxley Memorial Lecture, 1938), en: *Sociologie et anthropologie,* Presses Universitaires de France, París.

1968 *Oeuvres. 1: Les fonctions sociales du dun sacré,* Les Éditions de Minuit, París.

1969a *Oeuvres.* 2: *Représentations collectives et diversité de civilisations,* Les Editions de Minuit, París.

1969b *Oeuvres.* 3: *Cohesion sociale et division de la sociologie,* Les Éditions de Minuit, París.

Mc Call, George J. y J. L. Simmons
1966 *Identities and Interactions; and Examination of Human Assocciations in Everyday Life,* The Free Press, Nueva York.
Melatti, Júlio Cesar
1967 *Índios e criadores: a situaçâo dos krahó na area pastoril do Tocatins,* Instituto de Ciencias Sociais da Universidade do Rio de Janeiro (Monografias do ICS, núm. 3), Río de Janeiro.
Merton, Robert K.
1951 *Social Theory and Social Structure,* The Free Press, Glencoe.
Mentz, Brígida von, Verena Radkau, Beatriz Scharrer y Gulllermo Turner
1982 *Los pioneros del imperialismo alemán en México,* Ediciones de la Casa Chata, núm. 14, México.
Mintz, Sidney W. y Eric R. Wolf
1950 "An Analysis of Ritual Co-parenthood (compadrasgo)", en *Southwestern Journal of Anthropology,* vol. VI.
Mitchell, J. Clyde
1970 "Tribe and Social Change in South Central Africa: A Situational Approach", en *Journal of Asian and African Studies,* núm. 5.
1974 "Perceptions of Ethnicity and Ethnic Behaviour: and Empirical Exploration", en A. Cohen (ed.), *Urban Ethnicity,* Tavistock Publ. (ASA Monographs, núm. 12), Londres.
Moerman, Michael
1965 "Ethnic Identification in A Complex Civilization: Who Are the Lue?", en *American Anthropologist,* vol. 67.

MORRIS, H. S.
1968 "Ethnic group" , en David L. Siles (ed.), *International Enciclopaedia of the Social Sciences,* vol. 5, The Free Press, Glencoe.
MURPHY, ROBERT F.
1964 "Social Change and Aculturation", en *Transactions of the New York Academy of the Sciences,* vol. 26, serie 2, núm. 7.
NADEL, SIEGFRIED F.
1957 *The Theory of Social Structure,* The Free Press, Glencoe.
NARROLL, RAUL
1964 "On ethnic unit classification", en *Current Anthropology,* vol. 5, núm. 4.
PIAGET, JEAN
1965 "Essai sur la théorie des valeurs qualitatives en sociologie statique ('synchronique')", en *Études Sociologiques,* Libraire Droz, Ginebra.
1969 *Sabedoria e ilusões da filosofia,* Difusâo Européia do Livro, Sâo Paulo.
1970 *Le structuralisme,* Presses Universitaires de France, Vendôme, París.
POULANTZAS, NICOS
1969 *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista,* Siglo XXI, México.
QUAN ROSSELL, STELLA
1979 *Los norteamericanos vistos por sí mismos… y por otros. Los ghettos rubios en la provincia mexicana,* informe de investigación entregado a CIS-INAH, inédito, México.
QUEIROZ, MAURÍCIO VINHAS DE
1963 "'Cargo cult' na Amazónia, observaçôes sobre o

milenarismo tükúna", en *América Latina,* año 6, núm. 4, Río de Janeiro.

RAMOS, ALCIDA

1980 *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil,* Hucitec-MEC-INL, Sâo Paulo.

RASEN, BERNARD

1959 "Race, Ethnicity and the Achievement Syndrome", en *American Sociological Review,* núm. 24.

REDFIELD, ROBERT

1956 *Peasant Society and Culture,* The University of Chicago Press, Chicago.

RIBEIRO, DARCY

1960 "Prefácio" a R. Cardoso de Oliveira, *O processo de assimilaçâo dos terêna,* Museu Nacional, Río de Janeiro.

1970 *Os índios e a civilizaça. A integraçâo das populaçôes indígenas no Brasil moderno*, Editora Civilizaçâo, Río de Janeiro.

RICHARDS, AUDREY ISABEL

1970 "Socialization and Contemporary British Anthropology", en Philip Mayer (ed.), *Socialization: the Approach from Social Anthropology,* Tavistock Publ. (ASA Monographs, núm. 8), Londres.

ROSSI, INO

1973 "The Unconscious in the Anthropology of Claude Lévi-Strauss", en *American Anthropologist,* vol. 75, núm. 1.

SANTOS, SÍLVIO COELHO DOS

1970 *A integraçâo do índio na sociedade regional: a funçâo dos postos indígenas em Santa Catarina,* Universidad Federal de Santa Catarina, Santa Catarina.

SAPIR, EDWARD

1949 "The Unconscious Patterning of Behaviour in Society", en David Mandelbaun (sel.), *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality,* University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.

1954 *A linguagem: introduçâo ao estudo da fala,* Instituto Nacional do Livro, Río de Janeiro.

SARNA, JONATHAN D.

1978 "From Immigrants to Ethnics; Towards A New Theory of Ethnicization", en *Ethnicity,* vol. 5, pp. 370-378.

SCHADEN, EGON

1969 "Aculturaçâo indígena: ensaio sobre fatores e tendencias da mudança cultural de tribos índias em contacto con o mundo dos brancos", en *Revista de Antropologia,* vol. 13, núms. 1 y 2, pp. 1-315 (2a. edición: Livraria Pioneira Editora), Sâo Paulo.

SIMONIS, YVAN

1968 *Claude Lévi-Strauss on la "Passion de l'incest": introduction au estructuralisme,* Aubier-Montaigne, París.

SMITH, M. G.

1969 "Some Developments in the Analytic Framework of pluralism", en L. Kupper y M. G. Smith (eds.), *Pluralism in Africa,* University of California Press, Berkeley.

STAVENHAGEN, RODOLFO

1962 "Estratificación y estructura de clases", en *Revista de Ciencias Políticas* y *Sociales,* año VIII, núm. 27, México.

1972 "The Plural Society in Latin America", en *Meeting of Experts on the Concepts of Race, Identity and Dignity,* UNESCO, París.

TERRAY, EMMANUEL
1968 *Le marxisme devant les sociétés primitives,* François Maspero, París.
TIRYAKIAN, EDWARD A.
1968 "The Existential Self and the Person", en Chad Gordon y M. J. Gergem (cords.), *The Self in Social Interaction,* vol. 1, *Classic and Contemporary Perspectives,* John Wiley and Sons, Nueva Jersey.
TOPITSCH, ERNEST
1958 *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik,* Springer, Viena.
1961 *Sozialphilosophie Zwischen ldeologie and Wissenschaft,* Luchterhand, Neuwied-Rhein.
TUMIN, MELVIN M.
1965 "Ethinc Group", en J. Gould y W. L. Kolb (eds.), *A Dictionary of the Social Sciences,* s.p.i.
TURNER, VICTOR
1975 *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society,* Cornell University Press, Ithaca.
WARD, BARBARA G.
1965 "Varieties of the Conscious Model: The Fishermen of South China", en Michael Banton (ed.), *The Relevance of Models for Social Anthropology,* Tavistock Publ. (ASA Monographs, núm. 1), Londres.
WARE, CAROLINE F.
1962 "Ethnic 'Communities'", en R. A. Seligman (ed.), *Enciclopaedia of the Social Sciences,* 15a. ed., MacMillan, Boston.
WEISS, GERALD
1973 "A Scientific Concept of Culture", en *American Anthropologist,* vol. 75, núm. 5.

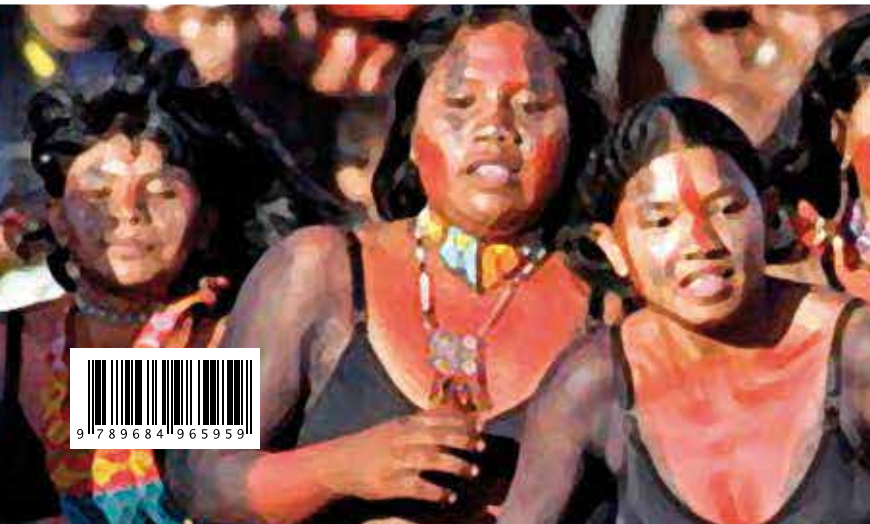
WILLENS, EMILIO
1961 "Etnia", en *Diccionário de sociologia,* Globo, Porto Alegre.
WILSON, GODFREY Y MONICA
1945 *The Analysis of Social Change,* Cambridge University Press, Cambridge.

Etnicidad y estructura social terminó de imprimirse en mayo de 2007 en los talleres de Grupo Comercial e Impresos Cóndor, S.A. de C. V. En su composición se usaron tipos Garamond de 18:20, 14:13, 12:13, 11:13, 10.5:13, 9.5:13 y 8:10 puntos de pica. Diseñó la portada Gabriel Salazar, Bulmaro Sánchez corrigió los textos, la tipografía y formación estuvieron a cargo de Samuel Morales H. y Bulmaro Sánchez, y el cuidado de la edición a cargo de Armando López Carrillo. Se tiraron 1 000 ejemplares.

¿Obtendríamos resultados diferentes en un estudio sobre etnia, etnicidad, identidad étnica y relaciones interétnicas si seguimos un enfoque culturalista o, en cambio, separamos analíticamente identidad y cultura para aplicar el enfoque relacional? *Etnicidad y estructura social* es una reflexión y puesta a prueba de la segunda opción teórica y muestra cómo la identidad étnica y la etnicidad son nociones aplicables a situaciones tanto de contacto interétnico intertribal en el Amazonas brasileño, como de contacto multicultural entre mexicanos, norteamericanos y españoles en ciudades como México y San Miguel de Allende.

La colección Clásicos y Contemporáneos en Antropología ofrece al público de habla hispana una selección de obras clave para el desarrollo del conocimiento sobre las sociedades y las culturas humanas. Entre nuestros próximos títulos se encuentran *La vida campesina en China*, de Fei Xiaotong y *La red de la expansión humana* de Richard N. Adams.

CIESAS
Casa abierta al tiempo
La verdad nos hará libres
Universidad Iberoamericana
Ciudad de México



9 789684 965959